موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ١٦

جنائز ـــــ حتم

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگا بائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۃ توبہ / ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فهرست موسوعه فقهیه
جلد - ١٦

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
٦	حاملہ کو طلاق دینا	۳۲۰
۷	حاملہ کی عدت	۳۲۰
۸	حاملہ کا نفقہ	۳۲۰
۱۲	پورے حمل کا نکلنا	۳۲۲
۱۵	حاملہ کے تصرفات	۳۲۳
۱٦	حاملہ پر حدود جاری کرنا	۳۲۳
۱۷	حاملہ پر زیادتی کرنا	۳۲۵
۱۹	حاملہ کی موت جبکہ اس کے پیٹ میں جنین زندہ ہو	۳۲۵
۲۰	حاملہ کو غسل دلانا اور کفن پہنانا	۳۲٦
۲۱	حاملہ کی تدفین	۳۲۷
	دوم: حیوان کا حمل	۳۲۷
۲۲	الف-ذبح کرنے میں	۳۲۷
۲۳	ب-زکاۃ اور قربانی میں	۳۲۸
۲۴	ج-بیع میں	۳۲۸
	حباء	۳۲۹
	دیکھئے: ''مہر'' اور ''حلوان''۔	
	حب	۳۲۹
	دیکھئے: ''محبۃ''۔	
۱-۱۴۴	حبس	۳۷۸-۳۲۹
۱	تعریف	۳۲۹
۴-۷	متعلقہ الفاظ: الف۔حجر، ب۔حصر، ج۔وقف، د۔نفی	۳۳۰
۸	قید کرنے کی مشروعیت	۳۳۱
۱۲	قید کرنے کے اقسام	۳۳۳
۱۳	سزا اور تعزیر کے مقصد سے قید کرنا اور اس کو واجب کرنے والی چیزیں	۳۳۴
۱۴	تعزیر کے طور پر قید کرنے کو دوسری سزاؤں کے ساتھ جمع کرنا	۳۳۴

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

جنائز

تعریف:

۱- جنائز جنازہ کی جمع ہے، جو جیم کے فتحہ کے ساتھ میت کے معنی میں، اور کسرہ کے ساتھ اس تخت کے معنی میں آتا ہے جس پر میت کو لٹایا جاتا ہے، اور بعض حضرات اس کے برعکس معنی بیان کرتے ہیں، یا جیم کے کسرہ کے ساتھ جنازہ اس تخت کو کہتے ہیں جس پر میت ہو، اور اگر میت اس پر نہ ہو تو وہ سریر اور نعش ہے، اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دونوں میں دو لغتیں ہیں [۱]۔

اول: قریب المرگ شخص کے احکام:

محتضر کی تعریف، اس کو قبلہ رخ کرنا اور تلقین کرنا:

۲- محتضر [۲] وہ شخص ہے جس کے پاس موت اور موت کے فرشتے آ گئے ہوں، یعنی جس کی موت قریب ہو، اور ابن عابدین کے بیان کے مطابق احتضار کی علامت یہ ہے کہ دونوں پیروں میں ڈھیلا پن پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے وہ دونوں پیر کھڑے نہ رہ سکیں، ناک ٹیڑھی ہو جائے، کنپٹیاں دھنس جائیں، موت کے سبب دونوں خصیوں کے سکڑ جانے کی وجہ سے ان کی کھال پھیل جائے، اور چہرہ کی کھال پھیل جائے، اور اس میں کوئی شکن نہ دکھے [۱]، اور محتضر کے کچھ احکام ہیں جو اصطلاح: "احتضار" میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

(۱) القاموس، المصباح مادہ: "جنز"، الدر المختار ۱/ ۵۹۹۔

(۲) احتضار کا اسم مفعول ہے۔

موت کے بعد کون سا عمل کرنا چاہئے اور کون سا نہیں:

موت کے بعد کون سا عمل کرنا چاہئے:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب مرنے والا مر جائے تو اس کی ڈاڑھیں باندھ دی جائیں، اور آنکھیں بند کر دی جائیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ حضرت ابو سلمہ کے پاس اس حال میں آئے کہ ان کی آنکھیں پھٹی ہوئی تھیں تو آپ نے ان کو بند کر دیا اور فرمایا: "**إذا حضرتم موتاکم فأغمضوا البصر**" [۲] (جب اپنے مردوں کے پاس جایا کرو تو ان کی آنکھیں بند کر دیا کرو)۔

آنکھیں بند کرنے کا عمل پوری نرمی و سہولت کے ساتھ گھر کا وہ شخص انجام دے جو میت پر سب سے زیادہ شفقت رکھنے والا ہو، اور ایک چوڑی پٹی سے اس کی ڈاڑھ اس طرح باندھے کہ نچلی ڈاڑھ سے کستے ہوئے سر کے اوپر گرہ لگا دے [۳]، اور میت کی آنکھ بند کرنے والا یہ کہے "**بسم الله وعلی ملة رسول الله**" [۴] **اللهم یسر علیه أمره، وسهل علیه ما بعده . وأسعده بلقائک، واجعل ما خرج إلیه خیرا مما خرج منه**" [۵] (اللہ کے نام

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۵، الہندیہ ۱/ ۱۵۴۔

(۲) حدیث: "فان النبی ﷺ دخل علی أبی سلمة وقد......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۳۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۴، مختصر المزنی ۱/ ۱۶۹، غایۃ المنتہی مختصراً ۱/ ۲۲۸، بلغۃ السالک ۱/ ۲۶۶۔

(۴) "الغایۃ" میں صرف وعلی ملة رسول الله ہے اور اتنی ہی مقدار پر اکتفا کیا گیا ہے، اور اسی کے مثل مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو بکرؓ ابن عبد اللہ مزنی کی روایت میں ہے (۴/ ۷۶)۔

(۵) الہندیہ ۱/ ۱۵۴۔

سے اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر، یا اللہ! اس پر معاملہ کو آسان فرما، بعد کے مراحل میں نرمی فرما، اپنی ملاقات سے مشرف فرما، اور اس کی دنیوی زندگی سے اخروی زندگی بہتر بنادے)۔

اور اس کے مفاصل (جوڑوں) کو ڈھیلا کر دے اور دونوں ہاتھوں کو بازو کی طرف، ہاتھ کی انگلیاں ہتھیلی کی طرف، دونوں رانیں پیٹ کی طرف اور دونوں پنڈلیاں ران کی طرف پھیر کر ان سب کو سیدھا کردے، اور یہ مسائل بھی متفق علیہ ہیں [۱]۔

اور مستحب ہے کہ جن کپڑوں میں اس کی موت ہوئی ہے انہیں اتارلیا جائے، اور کسی کپڑے سے پورا بدن ڈھانپ دیا جائے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ حين توفي سجي ببرد حبرة" [۲] (جب رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوگئی تو آپ ﷺ کو ایک یمنی چادر سے ڈھانپ دیا گیا) اور کسی بلند چیز یعنی تختہ یا چارپائی پر اسے لٹادیا جائے تا کہ زمین کی نمی لگ کر اس کی بو میں تبدیلی نہ آجائے، اور اس کے پیٹ پر لوہا یا خشک مٹی رکھ دی جائے، تا کہ نہ پھولے، اور فی الجملہ یہ مسائل بھی متفق علیہ ہیں [۳]۔

موت کی اطلاع دینا:

۴ - مستحب یہ ہے کہ میت کے پڑوسیوں اور دوستوں کو خبر دے دی جائے تا کہ وہ اس کی نماز جنازہ پڑھ کر اور اس کے لئے دعا کر کے اس کا حق ادا کریں، سعید بن منصور حضرت نخعی سے روایت کرتے ہیں:

(۱) دیکھئے: الہندیہ ۱/۱۵۴، مختصر خلیل ۷۳، المزنی ۱/۶۹، الغایہ ۱/۲۲۸ الغایہ کے الفاظ یہ ہیں: "اس کے مفاصل کو نرم کرنا، کپڑے اتارنا، دوسرے کپڑے سے اسے ڈھک دینا، اور پیٹ پر کسی لوہے وغیرہ کا رکھنا مسنون ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ حين تو فی سجی" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۲۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۵۱- طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع۔

جب آدمی مرجائے تو اس کے دوست واحباب کو اطلاع دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، مکروہ تو یہ ہے کہ مجلس میں چکر لگایا جائے اور یہ کہا جائے کہ میں (فلاں) کی موت کی اطلاع دیتا ہوں، اس لئے کہ یہ جاہلیت کے اعمال میں سے ہے، ایسی ہی روایت ابن سیرین سے بھی مختصراً مروی ہے، اور حنفیہ وشافعیہ کا یہی مذہب ہے [۱]۔

بعض حنفیہ نے بازاروں میں اعلان کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے، "نہایہ" میں ہے: اگر عالم یا زاہد یا بابرکت شخصیت ہو تو بعض متأخرین نے بازاروں میں اس کے جنازہ کے اعلان کو مستحسن قرار دیا ہے، اور یہی اصح ہے، لیکن یہ اعلان تعظیم کے انداز میں نہ ہو، بلکہ مناسب یہ ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ ہو: اللہ کا محتاج بندہ فلاں ابن فلاں کا انتقال ہوگیا ہے [۲]، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ جنازہ کا اعلان کرتے تھے، اور مسجد سے گزرتے اور کہتے تھے: "اللہ کے بندہ کو بلایا گیا اور اس نے لبیک کہا" یا "اللہ کی بندی کو بلایا گیا، اور اس نے لبیک کہا" [۳]، حنابلہ کے نزدیک اس کے اعزہ اور دوستوں کو بغیر آواز لگائے مطلع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے [۴]۔

مالکیہ میں سے ابن العربی فرماتے ہیں: مجموعۂ احادیث سے تین حالات سمجھ میں آتے ہیں:

اول: اہل وعیال، دوستوں اور نیکوکار لوگوں کو مطلع کرنا، یہ سنت ہے۔

دوم: کثرت پر تفاخر کے لئے بلانا، یہ مکروہ ہے۔

سوم: کسی دوسرے انداز، مثلاً نوحہ کے ذریعہ اطلاع دینا، یہ

(۱) فتح الباری ۳/۵۷، شرح البہجہ ۱/۱۲۴۔

(۲) الہندیہ ۱/۱۵۵، ابن عابدین ۱/۵۹۷، ۶۲۹۔

(۳) اس کی روایت ابن ابی شیبہ (۴/۹۹) نے کی ہے۔

(۴) غایۃ المنتہی ۱/۲۲۸۔

حرام ہے[۱]۔

اور ''الشرح الصغیر'' میں ہے کہ مسجد یا اس کے دروازہ پر اس طرح چیخنا مکروہ ہے کہ مثلاً: فلاں کی موت ہوگئی ہے، اس کے جنازہ کے لئے جلدی کرو، البتہ بغیر چیخے ہوئے پست آواز میں اعلان کرنا مکروہ نہیں ہے۔

لہذا ''نعی'' بالاتفاق ممنوع ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی جانور پر سوار ہو جائے اور لوگوں میں چلاتا پھرے کہ میں فلاں کی موت کی اطلاع دیتا ہوں، یا امام نخعی سے منقول مذکورہ بالا صورت اختیار کرے، یا اس کی موت کی ندا لگائی جائے، اور اس کے مفاخر گنائے جائیں، حنفیہ اور شافعیہ کا یہی قول ہے[۲] تفصیل کے لئے دیکھی جائے اصطلاح: ''نعی''۔

دَین کی ادائیگی:

۵ - جلد از جلد میت کا دَین ادا کر دینا یا صاحب دَین سے معاف کرا لینا مستحب ہے، امام احمد کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے: **"نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه"** (جب تک مومن کا دَین ادا نہ کر دیا جائے اس کی جان اس کے دَین کے ساتھ معلق رہتی ہے)۔

سیوطی فرماتے ہیں: (یہ حدیث عام ہے) چاہے مرنے والا بقدر ادائیگی مال چھوڑے یا نہ چھوڑے، اور ماوردی نے شذوذ اختیار کیا ہے، اور کہتے ہیں: حدیث اس شخص پر محمول ہے جو بقدر ادائیگی مال چھوڑے[۳]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر میت کے دَین کی ادائیگی دشوار ہو تو مستحب یہ ہے کہ کوئی شخص اس کے دَین کی ادائیگی کا کفیل بن جائے خواہ وہ شخص وارث ہو یا غیر وارث، اور اکثر ائمہ اس بات کے قائل ہیں کہ میت کے دَین کی کفالت صحیح ہے، برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے، کہ ان کے نزدیک مفلس میت کے دَین کی کفالت درست نہیں ہے، اور اگر کوئی میت کے دین کی ادائیگی کا وعدہ کرے تو ان کے نزدیک بطور وعدہ صحیح ہوگا بطور کفالت نہیں۔ اور امام طحاوی نے جمہور کے قول کو اختیار کیا ہے[۱]۔

میت کی تجہیز:

٦ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موت کا یقین ہو جائے تو کفن دفن کا سامان تیار کرنے میں جلدی کی جائے اور تاخیر نہ کی جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا ينبغي لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهري أهله"**[۲] (کسی مسلمان کے مردہ جسم کو گھر والوں میں روکے رکھنا مناسب نہیں ہے)۔ اس کی مؤید وہ احادیث ہیں جو جنازہ کو جلد لے جانے کے سلسلہ میں ہیں، اور تفصیل عنقریب ''جنازہ اٹھانے'' کی بحث کے وقت آئے گی۔

اگر موت اچانک ہو جائے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا یہاں تک کہ موت کا یقین ہو جائے، ''کتاب الأم'' میں امام شافعیؒ نے جو گفتگو

---

(۱) فتح الباری ۳/۵۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۲۲۹، الفتح ۳/۵۷، شرح البہجہ ۱/۱۲۴۔

(۳) تحفۃ الأحوذی ۴/۱۶۶ اور حدیث: ''نفس المومن معلقة بدينه حتى يقضى عنه'' کی روایت احمد (۲/۴۴۰ طبع المکتب الاسلامی)، ترمذی (۳/۳۸۰ طبع مصطفیٰ الحلبی) اور حاکم (۲/۲۷ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن ہے، اور حاکم

= نے حدیث کو صحیحین کی شرط کے مطابق صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) غایۃ المنتہی ۱/۲۲۸، تحفۃ الاحوذی ۲/۱۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۷۰۔

(۲) حدیث: ''لا ينبغي لجيفة مسلم أن تحبس'' کی روایت ابو داؤد (۳/۵۱۰ طبع عزت عبید الدعاس) اور بیہقی (۳/۳۸۶ طبع دار المعرفہ) نے حضرت حصین ابن وحوح سے مرسلاً کی ہے (الإصابہ ۱/۳۴۰ طبع مؤسسۃ الرسالہ) اور ارناؤط نے بھی اس کی روایت کی ہے، (جامع الأصول ۱۱/۱۴۱ طبع دار البیان)۔

کی ہے اس سے یہی مستفاد ہوتا ہے۔

"الغایہ" میں ہے کہ اگر اچانک موت نہ ہوئی ہو تو تجہیز میں جلدی کرنا مسنون ہے، اور جس کی موت اچانک واقع ہوئی ہو، جیسے بجلی کی گرج سے کسی کی موت واقع ہوگئی، یا جس کی موت میں شک ہو، تو انتظار کرلیا جائے یہاں تک کہ کنپٹی دھنسنے والی بات وغیرہ کے ذریعہ موت کا یقین ہوجائے۔

مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، چنانچہ مقدمات ابن رشد میں ہے کہ ڈوب کر مرنے والے کے دفن میں تاخیر کرنا مستحب ہے، اس ڈر سے کہ کہیں پانی بھر جانے کے سبب زندگی کا پتہ نہ چل رہا ہو[1]۔

موت کے بعد کون سا عمل نہیں کرنا چاہئے:

میت کے پاس قرآن کریم کی تلاوت:

۷- حنفیہ کے نزدیک جب تک غسل نہ دے دیا جائے میت کے پاس قرآن کی تلاوت مکروہ ہے[2]، اور جہاں تک حضرت معقل بن یسار کی حدیث مرفوع "**اقرءوا سورة يس على موتاكم**"[3] (اپنے مردوں کے پاس سورہ یس پڑھو) کا تعلق ہے، تو ابن حبان فرماتے ہیں: (مردہ سے) مراد وہ ہے جس کی موت آرہی ہو، اور اس کی تائید اس مرفوع روایت سے بھی ہوتی ہے جس کی روایت ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ نے کی ہے یعنی: "**ما من ميت يقرأ عنده يس إلا هون الله عليه**"[1] (جس مردہ کے پاس سورہ یس کی تلاوت کی جاتی ہے اللہ تعالی اس پر آسانی فرمادیتا ہے)، بعض محققین متاخرین نے اس کی مخالفت کی ہے، اور ظاہر حدیث کو اختیار کیا ہے، اور فرمایا ہے: بلکہ موت کے بعد بھی میت کے پاس قرآن پڑھا جائے گا جبکہ اس کو کپڑے سے ڈھانپ دیا گیا ہو، اس مسئلہ میں خود حنفیہ کے نزدیک بھی اختلاف ہے[2]۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: خلاصۂ کلام یہ ہے کہ میت محدث (بے وضو) ہو تو کوئی کراہت نہیں ہے، اور اگر نجس ہو تو مکروہ ہے، اور بظاہر یہ کراہت بھی اس وقت ہے جبکہ میت کے سارے بدن کو کپڑے سے نہ چھپایا گیا ہو، اسی طرح کراہت کو بلند آواز سے پڑھنے کے ساتھ مقید کرنا چاہئے[3]، اور مالکیہ کے نزدیک قرآن کے کسی بھی حصہ کا پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے[4]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ تدفین سے پہلے میت کے پاس تلاوت نہ کی جائے، تاکہ تجہیز وتکفین میں جلدی کرنے سے تلاوت مانع نہ ہو، اس میں ابن رفعہ وغیرہ کا اختلاف ہے، اور رملی نے بحث کے بعد اس کو جائز قرار دیا ہے، البتہ تدفین کے بعد ان کے

---

(۱) الہندیہ ۱/۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الغایہ ۱/۱۶۷، ۲۲۸۔

(۲) الہندیہ ۱/۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "اقرءوا سورة يس على موتاكم" کی روایت ابو داؤد (۳/۴۸۹ طبع عزت عبید الدعاس)، ابن ماجہ (۱/۴۶۵، ۴۶۶ طبع عیسی الحلبی) اور بیہقی (۳/۳۸۳ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، اور ابن حجر فرماتے ہیں: مضطرب وموقوف ہونے نیز ابو عثمان اور ان کے والد کے مجہول الحال ہونے کے سبب اس حدیث کو ابن قطان نے "معلل" قرار دیا ہے، اور ابو بکر بن العربی دار قطنی سے نقل کرتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف الاسناد اور مجہول المتن ہے، اور اس باب میں کوئی بھی حدیث صحیح نہیں ہے (التلخیص الحبیر ۲/۱۰۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) حدیث: "ما من ميت يقرأ عنده يس إلا هون الله عليه" کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح (۵/۳ طبع دار الکتب العلمیہ) اور دیلمی نے مسند الفردوس (۴/۲۸ طبع دار الکتاب العربی) میں حضرت ابو الدرداء سے کی ہے، اور ابن حجر نے "التلخیص الحبیر" (۲/۱۰۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) مرقاۃ ۲/۲۲۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/۵۹۸، اور اس میں عبارت "موت اگر حدث ہو" سے بدل دی گئی ہے۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/۲۲۸۔

نزدیک (تلاوت) مستحب ہے[1]۔

غیر محتضر کے بارے میں ہمیں حنابلہ کی کوئی صراحت نہیں مل سکی۔

میت پر نوحہ اور چیخ وپکار کرنا:

۸- نوحہ کرنا، چیخنا، چلانا، گریبان چاک کرنا مکروہ ہے، خواہ میت کے مکان میں ہو یا جنازہ کے پیچھے یا کسی دوسری جگہ پر، اس لئے کہ (احادیث میں) اس کی ممانعت آئی ہے، اور آنسو کے ساتھ رونے میں کوئی حرج نہیں ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ صبر کرنا ہی افضل ہے[2]۔

چنانچہ صحیحین میں حضرت ابوموسی اشعریؓ سے روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ بریء من الصالقة والحالقة والشاقة**"[3] (نبی کریم ﷺ نے بلند آواز سے رونے والی اور مصیبت کے وقت سر منڈانے والی، اور کپڑے پھاڑنے والی عورت سے اظہار براءت کیا ہے)۔

صحیحین ہی میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے: "**لیس منا من ضرب الخدود، وشق الجیوب، ودعا بدعوی الجاهلیة**"[4] (جو رخساروں پر ہاتھ مارے، گریبان چاک کرے اور جاہلیت کی پکار پکارے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۸۔

(۲) الہندیہ ۱/ ۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مراقی الفلاح رص ۳۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ بریٔ من الصالقة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۰۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے۔ "الصالقة" وہ عورت ہے جو آواز بلند روئے، "الحالقة" جو مصیبت کے وقت سر مونڈ والے، اور "الشاقة" جو مصیبت کے وقت کپڑے پھاڑے۔

(۴) حدیث: "لیس منا من ضرب الخدود وشق الجیوب ودعا ..." کی

جہاں تک بغیر آواز کے رونے کا تعلق ہے تو اس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس آپ ﷺ کے ایک نواسہ کو لایا گیا، جن کی سانس میں گھڑگھڑاہٹ پیدا ہوگئی تھی[1] تو آپ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے، اور فرمایا: "**هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده**"[2] (یہ رحمت ہے، جس کو اللہ نے اپنے بندوں کے دلوں میں ڈال رکھا ہے)۔

نیز حضرت خالد بن ولید کی عورتوں کے حق میں حضرت عمرؓ کا یہ فرمان ہے کہ جب تک سر پر مٹی نہ ڈالیں[3] اور آواز بلند نہ کریں[4] انہیں ابوسلیمان پر رو لینے دو، اس کو بخاری نے تعلیقاً نقل کیا ہے[5]۔

صبر کے بارے میں بخاری کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ مر بامرأة تبکي عند قبر فقال: اتقي الله واصبري**"[6] (نبی کریم ﷺ ایک خاتون کے پاس سے گزرے

= روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن مسعود سے کی ہے۔

(۱) القعقعة: اس آواز کی حکایت جو کسی خشک چیز کو حرکت دینے سے پیدا ہوتی ہے۔

(۲) حدیث: "هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۳۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت اسامہ ابن زیدؓ سے کی ہے۔

(۳) النقع: سر پر مٹی ڈالنا۔

(۴) اللقلقہ: آواز بلند کرنا۔

(۵) أثر: "دعهن یبکین علی أبي سلیمان..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶۰ طبع السلفیہ) نے تعلیقا کی ہے، اور بیہقی (۴/ ۷۱ طبع دارالمعروفہ) نے موصولا کی ہے، اور ابن حجر نے اس کو سنن سعید بن منصور، نیز بخاری کی التاریخ الأوسط اور التاریخ الصغیر کی طرف منسوب کیا ہے (فتح الباری ۳/ ۱۶۱ طبع السلفیہ)۔

(۶) حدیث: "اتقي الله واصبري" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۳۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس ابن مالک سے کی ہے۔

جوایک قبر کے پاس رو رہی تھی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ سے ڈرو، اور صبر کرو)۔ حنفیہ کے نزدیک کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہے۔

سراج فرماتے ہیں: اس پر امت کا اجماع ہے کہ نوحہ کرنا اور جاہلیت کی پکار پکارنا حرام ہے، اس کو "طحاوی" نے ذکر کیا ہے[1]۔

حدیث: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"[2] (گھر والوں کے رونے سے میت پر عذاب ہوتا ہے) میں رونے سے مراد واویلا کرنا اور نوحہ کرنا ہے، اور میت کو عذاب اس وقت ہوگا جبکہ اس نے رونے کی وصیت کی ہو[3]۔

حنابلہ کی کتابوں میں سے "غایۃ المنتہی" میں ہے کہ میت پر رونا مکروہ نہیں ہے نہ مرنے سے پہلے اور نہ مرنے کے بعد، بلکہ میت پر بطور ترحم رونے کی پسندیدگی سنت صحیحہ ہے، اور ندب یعنی میت کے محاسن شمار کرنے کے ساتھ رونا، اور نوحہ یعنی رقت کے ساتھ اور کپڑے کو پھاڑ کر بلند آواز سے رونا حرام ہے، اور برابر پھٹے ہوئے کپڑے پہنے رہنا مکروہ ہے، اور رخسار پر تھپڑ مارنا، نوچنا، چیخنا، بال اکھاڑنا، اس کو بکھیرنا اور مونڈنا حرام ہے، اور "الفصول" میں بے صبری کو محرمات میں شمار کیا گیا ہے، اس لئے کہ بے صبری ظالم کے ظلم کی شکایت کرنے کے مشابہ ہے، حالانکہ یہ (موت دینا) اللہ تعالی کا عدل ہے۔

صاحب "الغایۃ" فرماتے ہیں: اور اسی کے مثل (صحیح قول کے مطابق) سر پر مٹی ڈالنا اور تباہی و ہلاکت کا نعرہ لگانا ہے، اور معمولی ندب جو نوحہ تک نہ پہنچے مثلاً ہائے ابا، ہائے میرا بیٹا کہنا مباح ہے، اس سے بڑھ جائے تو ندب (ممنوع) ہو جائے گا، اور اس سے روکنا

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۴۔

(۲) حدیث: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳؍۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍۶۳۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) الدر وابن عابدین ۱؍۶۳۳، المقنع ۱؍۲۸۴، ۲۸۵۔

ضروری ہوگا، اس لئے کہ یہ حرام ہے[1]۔

بچہ نکالنے کے لئے پیٹ چاک کرنا:

۹ - حنفیہ کا مسلک، اور ابن سریج نیز بعض شافعیہ کا قول یہ ہے کہ اگر کوئی عورت مر جائے اور بچہ پیٹ میں حرکت کر رہا ہو تو اس کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا، امام محمد بن حسن فرماتے ہیں: پیٹ چاک کرنے کی اجازت اس وقت ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہ ہو[2]، اور شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا راجح قول بھی یہی ہے کہ اگر بچہ کے زندہ رہنے کی امید ہو تب تو اس کے لئے پیٹ چاک کیا جائے گا، اور اگر اس کے زندہ رہنے کی امید نہ ہو تو اصح یہ ہے کہ پیٹ چاک نہ کیا جائے، اور امام احمد کے نزدیک عورت کا پیٹ چاک کرنا حرام ہے، اور جس کے زندہ رہنے کی امید ہو اسے عورتیں نکالیں گی، مرد نہیں نکالیں گے، اگر بچہ کا نکالنا دشوار ہو جائے تو عورت کو دفن نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ بچہ مر جائے، اور اگر عورتیں نہ ملیں تو بچہ کو مرد نہیں نکالیں گے، اس لئے کہ اس میں میت کی بے حرمتی ہے، اور اس کو چھوڑ دیں گے، حتی کہ اس کی موت کا یقین ہو جائے، امام احمد ہی کی ایک روایت یہ ہے کہ بچہ کو مرد نکالیں گے، اور اس کے لئے زیادہ بہتر محارم ہیں[3]۔

مالکیہ میں سے ابن القاسم فرماتے ہیں: اگر بچہ پیٹ میں حرکت کر رہا ہو تو میت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا، اور سحنون مالکی فرماتے ہیں: میں نے سنا ہے کہ جب بچہ کی زندگی کا یقین ہو اور جان معلوم ہو رہی ہو، تو پیٹ چاک کرنے اور بچہ کو نکال لینے میں کوئی حرج

(۱) غایۃ المنتہی ۱؍۲۵۵، ۲۵۶۔

(۲) الہندیہ ۱؍۱۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) غایۃ المنتہی اور اس کا حاشیہ ۱؍۲۵۴۔

نہیں ہے[۱]۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے کہ قول معتمد کے مطابق جنین کی وجہ سے عورت کے پیٹ کو چاک نہیں کیا جائے گا اگر چہ اس کی زندگی کی امید ہو، لیکن جب تک بچہ کی موت متحقق نہ ہوجائے عورت کو دفن نہ کیا جائے، خواہ (عورت کا جسم) متغیر ہوجائے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ پیٹ چاک کرنے کے علاوہ کسی اور تدبیر سے اگر بچہ کو نکالنا ممکن ہوتو (اس تدبیر کو اختیار کرنا) واجب ہے[۲]۔

میت کو غسل دلانا:

۹م- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ میت کو غسل دلانا واجب کفایہ ہے، اس طور پر کہ اگر بعض لوگ اس کو انجام دے لیں، تو بقیہ لوگوں سے ساقط ہوجائے گا، اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''تغسیل المیت'' میں ہے۔

میت کی تکفین:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ میت کو ایسا کفن دلانا جس سے اس کا ستر ہو سکے فرض کفایہ ہے۔

اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''تکفین'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

جنازہ اٹھانا:

جنازہ اٹھانے کا حکم اور اس کی کیفیت:

۱۱- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جنازہ اٹھانا فرض کفایہ ہے، اور جنازہ اٹھانے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز ہے[۱]۔

جہاں تک جنازہ اٹھانے کی کیفیت اور اس کے اٹھانے والوں کی تعداد کا تعلق ہے تو حنفیہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ چار آدمی اٹھائیں، چنانچہ میت کو جب چارپائی پر اٹھانا ہوتو اس کے چاروں پائے پکڑ کر اٹھائیں، اسی کے مطابق سنت وارد ہوئی ہے، چنانچہ ابن ماجہ نے حضرت ابن مسعود سے روایت نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں: **''من اتبع جنازة فليحمل بجوانب السرير كلها فإنه من السنة، ثم إن شاء فليتطوع وإن شاء فليدع''**[۲] (جو جنازہ کے ساتھ چلے وہ چارپائی کے چاروں پائے پکڑے، اس لئے کہ یہ سنت ہے، پھر چاہے تو مستحب بھی ادا کرے، چاہے تو چھوڑ دے)۔

۱۲- جنازہ اٹھانے میں دو چیزیں ہیں: سنت، اور کمال سنت، سنت تو یہ ہے کہ تسلسل سے اس کے چاروں پائے اس طرح پکڑے کہ ہر جانب دس قدم تک اٹھائے رہے۔

اور کمال سنت یہ ہے کہ اٹھانے والا میت کے اگلے حصہ کی دائیں جانب سے اٹھانے کی شروعات کرے جو جنازہ کا بایاں حصہ ہوتا ہے، اور اس کو اپنے دائیں کندھے پر رکھے، پھر میت کی دائیں جانب کے پچھلے حصہ کو اپنے دائیں کندھے پر رکھے، اس کے بعد میت کی بائیں جانب کے اگلے حصہ کو اپنے بائیں کندھے پر رکھے، پھر اس کی بائیں جانب کے پچھلے حصہ کو اپنے بائیں کندھے پر رکھے۔

---

(۱) المدونہ ۱۷۲/۲۔

(۲) بلغۃ السالک ۲۳۲/۱۔

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۲، غایۃ المنتہی ۲۴۶/۱، شرح البہجہ ۹۸/۱، الہندیہ ۱۶۰/۱۔

(۲) حدیث: ''من اتبع جنازة فليحمل...'' کی روایت ابن ماجہ (۴۷۴/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور اسے بوصیری نے ''الزوائد'' (۲۸/۲ طبع الدار العربیہ) اور ابن حجر نے التلخیص (۱۱۰/۲، ۱۱۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے، اور اسی طرح طیالسی (منحہ نمبر ۷۸۴ طبع المنیریہ) اور بیہقی (۱۹/۴-۲۰ طبع دار المعرفہ) میں ہے، اور سب نے حضرت ابن مسعود سے روایت کیا ہے۔

جنازہ کو دو بلّیوں کے درمیان اس طرح اٹھانا مکروہ ہے کہ دو آدمیوں میں سے ایک اس کے اگلے حصہ کو اٹھائے اور دوسرا اس کے پچھلے حصہ کو اٹھائے، اس لئے کہ یہ اٹھانے والوں پر گراں ہوگا، اور جنازہ نیچے گر سکتا ہے، مگر ضرورت کے وقت جائز ہے، مثلاً جگہ کی تنگی (یا اٹھانے والوں کی کمی) وغیرہ ہو، اور دو بلّیوں کے درمیان اٹھانے کی روایت اسی شکل پر محمول ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ جنازہ اٹھانے میں تربیع اور دو بلّیوں کے درمیان اٹھانے کو جمع کر لیا جائے، حضرت ابن عمر اور حضرت سالم سے یہ فعل منقول ہے، اور اگر ان میں سے ایک ہی کرنا چاہے تو دو بلّیوں کے درمیان اٹھانا افضل ہوگا، اور تربیع یہ ہے کہ چار آدمی جنازہ کو چاروں طرف سے اٹھائیں، اور دو بلّیوں کے درمیان اٹھانا اس طرح ہوتا ہے کہ اس کو تین آدمی اٹھائیں، ایک آدمی دونوں نکلی ہوئی لکڑیوں کو اپنے کندھوں پر اور ان دونوں کے درمیان چوڑائی میں لگی لکڑی کو اپنے دونوں مونڈھوں پر رکھ کر جنازہ کے اگلے حصہ میں رہے، اور دو آدمی اس کے پچھلے حصہ کو اٹھائیں، ان دونوں میں سے ہر ایک شخص ایک لکڑی اپنے کندھے پر رکھ لے، اور اگر آگے والا تنہا اگلا حصہ نہ اٹھا پائے تو دو آدمی بلّیوں کے باہر سے اس کی معاونت کریں، اس طرح پانچ آدمی ہو جائیں گے[2]۔

حنابلہ کے نزدیک جنازہ اٹھانے میں تربیع مستحب ہے، اور وہ یہ ہے کہ تخت کے اگلے والے بائیں پائے کو (چلتے وقت) اپنے داہنے کندھے پر رکھے، پھر پچھلے پائے کی طرف آئے، پھر دائیں پائے کو اپنے بائیں کندھے پر رکھے، پھر پچھلے پائے کی طرف آئے، اور اگر دو بلّیوں کے درمیان اٹھائے تو بھی ٹھیک ہے۔

(۱) الدر، ابن عابدین ۱ / ۶۲۳، الہندیہ ۱ / ۵۹، الفاظ الہندیہ کے ہیں، البدائع ۱ / ۳۰۸، ۳۰۹، البحر ۲ / ۱۹۳۔

(۲) ابن ابی شیبہ ۴ / ۹۷، التنبیہ رص ۲۸، تصحیح التنبیہ للنووی رص ۲۸۔

''غایۃ المنتہی'' میں ہے کہ: آجری وغیرہ نے بھیڑ میں تربیع کو مکروہ قرار دیا ہے، اور دو بلّیوں کے درمیان ہر ستون الگ کندھے پر اٹھانا مکروہ نہ ہوگا، اور دونوں میں جمع کرنا بہتر ہے[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ میت کے اٹھانے کی کوئی متعین کیفیت نہیں ہے، لہٰذا چارتین اور دو اشخاص کا اٹھانا بلا کراہت جائز ہے۔ اور چار پائی (نعش) کے کسی خاص حصہ سے شروع کرنا متعین نہیں ہے[2]۔

۱۳ - حنفیہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ چار پائی کو ہاتھ سے پکڑے یا کندھے پر رکھے، (یعنی چار پائی کے پایے کو ہاتھ سے پکڑنے کے بعد کندھے پر رکھے ابتدا ہی میں کندھے پر نہ رکھے جس طرح سامان اٹھانے میں رکھا جاتا ہے)، اور شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ حقارت کے انداز میں جنازہ کو اٹھانا حرام ہے، جیسا کہ ٹوکری، بورے اور اس کے مثل چیزوں میں رکھ کر اٹھایا جائے، اسی طرح اس کو اس انداز میں اٹھانا بھی حرام ہے جس سے اس کے گر جانے کا خطرہ ہو، آدھا حصہ کندھے پر اور آدھا گردن کے نچلے حصہ پر رکھنا مکروہ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بلا عذر اس کو پیٹھ یا چوپایہ پر لادنا مکروہ ہے، بہرحال جب عذر ہو، مثلاً جنازہ اتارنے کی جگہ اتنی دور ہے کہ وہاں تک اٹھا کر لے جانا لوگوں کے لئے دشوار ہو، یا اٹھانے والا صرف ایک ہو، اور وہ پیٹھ پر لاد لے تو اس صورت میں (حنفیہ کے نزدیک بھی) شافعیہ کی موافقت کرتے ہوئے مکروہ نہیں ہوگا، اور حنابلہ کے نزدیک بھی کسی صحیح غرض کے تحت کسی چوپایہ پر لادنا مکروہ نہیں ہے، اور حنفیہ میں سے اسبیجابی نے بیان کیا ہے کہ شیرخوار بچہ، یا دودھ چھوڑ دینے والا بچہ یا اس سے کچھ زیادہ عمر کا بچہ

(۱) المقنع ۱ / ۲۷۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۱ / ۲۲۷، المشرب الوردی ۷ / ۲۳۔

اگر مر جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ ایک آدمی اس کو اپنے ہاتھوں پر اٹھائے، اور لوگ ایک دوسرے سے لے کر ہاتھوں پر اٹھاتے رہیں، اور سوار ہو کر اس کو ہاتھ میں اٹھانے میں کوئی حرج نہیں، اگر بچہ بڑا ہو تو اس کو تابوت پر اٹھایا جائے، اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بچہ کو ہاتھوں پر اٹھانا مکروہ نہیں ہے بلکہ مالکیہ کے یہاں تو یہ مستحب ہے، حنابلہ نے یہ اضافہ کیا کہ ضرورت کے وقت بڑے شخص کے جنازہ کو بلیوں پر اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

چلتے وقت میت کو تیزی سے لے کر چلے (۱) لیکن دوڑے نہیں (۲)، اور اس کی حد یہ ہے کہ اس طرح سے تیز لے چلے کہ تابوت پر میت کو حرکت نہ ہو، اور دوڑتے ہوئے لے چلنا مکروہ ہے(۳)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"أسرعوا بالجنازة"**(۴) (جنازہ کو تیز لے چلو) یعنی دوڑنے سے کم رفتار کے ساتھ، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے جنازہ کے پیچھے چلنے کے بارے میں پوچھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"مادون الخبب"**(۵) (دوڑنے کی رفتار سے کم رفتار کے ساتھ)، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: ابن قدامہ نے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۲۳، البحر ۲/ ۱۹۱، المجموع ۵/ ۲۷۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۵۲، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۶۔

(۲) (یہ "بلا خبب" کا ترجمہ ہے) اور خبب (خاء اور باء کے فتحہ کے ساتھ) ایک قسم کی دوڑ ہے جو "عنق" (بفتحتین) سے کم رفتار کی ہوتی ہے، اور عنق (ع اور ن کے فتحہ کے ساتھ): سرپٹ چال کو کہتے ہیں۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "أسرعوا بالجنازة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۸۲، ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۵۱، ۶۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "مادون الخبب" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۲۵ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۳۲۳ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، اور دونوں نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور یہ روایت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

نقل کیا ہے کہ اس میں امر استحباب کے لئے ہے اور اس میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

امام شافعی اور جمہور سے جو یہ منقول ہے کہ زیادہ تیز رفتاری مکروہ ہے، تو اس کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: حضرت عیاض کا رجحان یہ ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: جس نے اس کو مستحب قرار دیا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ عام رفتار سے کچھ تیز ہو، اور جس نے مکروہ قرار دیا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ رمل کی طرح بہت تیز نہ ہو (۲)۔

اسی طرح موت کے وقت ہی سے جنازہ کی ہر طرح کی تیاری میں جلدی کرنا مستحب ہے، اگر میت کی تجہیز جمعہ کی صبح کی گئی ہو تو نماز جنازہ کو اس غرض سے مؤخر کرنا کہ ایک بہت بڑی جماعت اس میں شریک ہوجائے مکروہ ہے، ہاں اگر تدفین کی وجہ سے جمعہ فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو تو تدفین میں تاخیر کردی جائے گی، مالکیہ اور شافعیہ بھی تجہیز میں جلدی کرنے کے قائل ہیں الا یہ کہ موت میں شبہ ہو، جنازہ لے کر چلنے کی حالت میں میت کا سر آگے رکھا جائے گا (۳)۔

جنازہ کے ہمراہ چلنا:

۱۴ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مردوں کا جنازہ کے ہمراہ جانا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث ہے: **"أمرنا رسول الله ﷺ باتباع الجنائز"**(۴) (رسول اللہ ﷺ نے ہم کو جنازوں کے ساتھ جانے کا حکم فرمایا)۔ یہاں

(۱) فتح الباری ۳/ ۱۱۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۶، شرح البہجہ ۲/ ۸۲، الہندیہ ۱/ ۱۵۹۔

(۴) حدیث: "أمرنا رسول الله ﷺ باتباع الجنائز" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت براء بن عازب سے کی ہے۔

''امر'' بالاجماع استحباب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے، اور مالکیہ میں سے زین بن منیر فرماتے ہیں: جنازہ کے ساتھ چلنا واجب کفایہ ہے(۱)۔

شیخ مرعی حنبلی فرماتے ہیں: جنازوں کے ساتھ جانا سنت ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ: اگر جنازہ کسی پڑوسی یا رشتہ دار یا مشہور صاحب تقوی کا ہو تو اس کے ساتھ چلنا نفل نماز پڑھنے سے افضل ہے، اور جنازہ کے ساتھ چلنے والوں کے لئے افضل یہ ہے کہ اس کے پیچھے چلیں، امام اوزاعی اور امام اسحاق اسی کے قائل ہیں۔ جیسا کہ ترمذی نے نقل کیا ہے۔ اس لئے کہ حدیث ہے: **''الجنازة متبوعة ولا تتبع ليس معها من تقدمها''**(۲) (جنازہ کے پیچھے چلا جاتا ہے، اس کو پیچھے نہیں کیا جاتا، اور جو اس سے آگے ہو جائے وہ اس کے ساتھ چلنے والوں میں سے نہیں ہے)، الا یہ کہ پیچھے عورتیں ہوں تو اس کے آگے چلنا بہتر ہوگا، لیکن اگر جنازہ سے اس طرح دور ہٹ جائے (کہ اس کو تنہا چلنے والا شمار کیا جائے، یا سب لوگ آگے بڑھ جائیں اور جنازہ کو پیچھے اس طرح چھوڑ دیں کہ اس کے ساتھ کوئی بھی نہ ہو) یا اس کے آگے سوار ہو کر چلے تو یہ مکروہ ہے، لیکن پیچھے سوار ہو کر چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور پیدل چلنا افضل ہے، جنازہ کے دائیں بائیں چلنا خلاف اولی ہے، اس لئے کہ اس میں مستحب کو ترک کرنا ہے کیونکہ مستحب جنازہ کے پیچھے چلنا ہے(۳)، مالکیہ، شافعیہ اور

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۲۴، الہندیہ ۱/ ۱۵۹، الفتح ۳/ ۱۲۵، شرح مسلم للنووی ۱/ ۱۸۸۔

(۲) حدیث: ''الجنازة متبوعة ولا تتبع ليس معها من تقدمها'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۲۵ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۳۲۳ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور دونوں نے حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اسی طرح ترمذی نے اس کے ضعیف قرار دینے کی نسبت بخاری کی طرف کی ہے۔

(۳) الغایہ ۱/ ۲۴۰، الہندیہ ۱/ ۱۵۹، الدر و ابن عابدین ۱/ ۶۲۴۔

حنابلہ کہتے ہیں: کہ جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے چلتے تھے(۱)، اور صحابہ سے دونوں باتیں مروی ہیں، حضرت علیؓ فرماتے ہیں: ''جنازہ کے پیچھے چلنے والے کو اس کے آگے چلنے والے پر اسی طرح فضیلت حاصل ہے جیسے کہ باجماعت نماز کو انفرادی نماز پر''، اور ثوری فرماتے ہیں: دونوں کی فضیلت برابر ہے(۲)۔

۱۵- رہیں عورتیں تو حنفیہ کے نزدیک ان کے لئے جنازہ میں نکلنا مناسب نہیں ہے، چنانچہ ابن عابدین ''الدر المختار'' میں فرماتے ہیں: ''عورتوں کا نکلنا مکروہ تحریمی ہے''، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **''ارجعن مأزورات غير مأجورات''**(۳) (تم سب عورتیں واپس جاؤ، تم کو گناہ ہوگا، ثواب حاصل نہیں ہوگا)، اور ام عطیہؓ کی حدیث ہے: **''نهينا عن اتباع الجنائز، ولم يعزم علينا''**(۴) (ہمیں جنازوں کے ساتھ جانے سے روک دیا گیا، اور

(۱) حدیث: ''لما روي أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا يمشون أمام الجنازة'' کی روایت احمد (۷/ ۲۶۶، ۴۰۴۲ طبع دار المعارف) ابو داؤد (۳/ ۵۲۲ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۳۲۹ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور احمد شاکر نے مسند میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (۷/ ۲۶۶ طبع دار المعارف)۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲۱۳، الأم ۱/ ۲۴۰، الغایہ ۱/ ۲۴۶، المرقاۃ ۲/ ۲۶۳، الفتح ۳/ ۱۱۹، الزرقانی علی الموطأ ۲/ ۱۵۶۔

(۳) حدیث: ''ارجعن مأزورات غير مأجورات'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۰۲، ۵۰۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۲/ ۴۴ طبع الدار العربیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے، اور ہیثمی کہتے ہیں: اس کو ابو یعلی نے نقل کیا ہے، اور اس کی سند میں حارث ابن زیاد ہے، ذہبی فرماتے ہیں: محدثین نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے (مجمع الزوائد ۳/ ۲۸ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۴) حدیث: ''نهينا عن اتباع الجنائز'' کی روایت بخاری (فتح الباری

ہم پر ضروری نہیں قرار دیا گیا)، نیز حضرت فاطمہؓ سے آپ ﷺ کا فرمانا: "**لعلک بلغت معھم الکدی**"[1] (شاید تم ان کے ساتھ کدی (قبرستان) ہی پہنچ گئیں)۔

شافعیہ کے مذہب کے سلسلہ میں امام نووی فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے حرام نہیں ہے، اور انہوں نے حضرت ام عطیہؓ کے قول: "**ولم یعزم علینا**" (ہم پر ضروری نہیں قرار دیا) کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے کراہت تنزیہی کے طور پر روکا، نہ کہ حتمی اور تحریمی طور پر[2]۔

رہے مالکیہ تو "الشرح الصغیر" میں ہے کہ بڑی عمر والی خاتون کا جنازہ کے لئے نکلنا مطلقاً جائز ہے، اسی طرح وہ جوان عورت جس کا فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہو تو وہ ایسے جنازہ میں نکل سکتی ہے جس کا غم واندوہ اس پر شدید ہو، جیسے: اپنے ماں، باپ، شوہر، بیٹے، بیٹی، بھائی اور بہن، اور جس کے فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہو اس کا نکلنا مطلقاً حرام ہے۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ کسی عورت کے لئے جنازہ کے ساتھ جانا مکروہ ہے، شوکانی نے قرطبی کا قول نقل کیا ہے کہ جب شوہر کے حقوق ادا نہ کرنے، زیب وزینت کا اظہار کرنے، اور واویلا مچانے کا خطرہ نہ ہو تو خواتین کو اجازت دینے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، پھر شوکانی نے فرمایا: احادیث متعارضہ کے درمیان تطبیق دینے کے لئے اسی قول پر اعتماد کرنا چاہئے[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں: جب جنازہ کے ساتھ کوئی نوحہ کرنے یا واویلا مچانے والی عورت ہو تو اسے ڈانٹا جائے، اگر باز نہ آئے تو اس کے ہوتے ہوئے بھی ساتھ چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ جنازہ کے ساتھ چلنا مسنون ہے، لہٰذا دوسرے کی بدعت کی وجہ سے اسے نہ چھوڑے (لیکن جنازہ کے آگے چلے جیسا کہ گزر چکا ہے)۔

حنابلہ کہتے ہیں: کسی منکر مثلاً واویلا اور نوحہ کے ہوتے ہوئے جنازہ کے ساتھ چلنا حرام ہے جبکہ وہ اس کا ازالہ نہ کرسکتا ہو، اور قدرت رکھنے والے پر اس کا ازالہ کرنا لازم ہے[2]۔

جنازہ کے ساتھ کون سا عمل ہونا چاہئے اور کون سا نہیں:

جنازہ کے ساتھ آگ یا عودسوز لے جانا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنازہ کے ساتھ عودسوز (لوبان دانی) میں آگ اور شمع نہیں لے جائیں گے، "مراقی الفلاح" میں ہے: جنازہ کے ساتھ آواز یا آگ کے ساتھ نہ چلا جائے، اور قبر کو دھونی دینا مکروہ ہے۔

الا یہ کہ روشنی وغیرہ کی ضرورت ہو[3]، اس لئے کہ ابوداؤد کی مرفوع حدیث ہے: "**لا تتبع الجنازة بصوت ولا نار**"[4]

= ۲/ ۱۴۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ام عطیہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "**لعلک بلغت معھم الکدی (المقابر)**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۹۰، ۴۹۱ طبع عزت عبید الدعاس) اور نسائی (۴/ ۲۷ طبع دار البشائر الاسلامیہ) اور احمد (۱۰/ ۱۰۶، ۱۰۷ طبع دار المعارف) نے کی ہے، اور احمد شاکر نے فرمایا: اس کی سند حسن ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۰۸، ۳۰۴، ۶۲۴، شرح مسلم ۱/ ۵۰۴۔

(۱) الشرح الصغیر طبع دار المعارف ۱/ ۵۶۶، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۶، نیل الأوطار ۴/ ۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۲۴، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۶۔

(۳) الہندیہ ۱/ ۱۵۸، ۱۵۹، البحر ۲/ ۱۷۷، الزرقانی ۲/ ۵۷، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۰، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۶۔

(۴) حدیث: "**لا تتبع الجنازة بصوت ولا نار**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۱۷، ۵۱۸ طبع عزت عبید الدعاس) اور احمد (۲/ ۴۲۷ طبع المکتب الاسلامی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، أرناؤط فرماتے ہیں: شواہد کی وجہ سے یہ حدیث حسن ہے (جامع الأصول ۱۱/ ۱۲۱ دار البیان)۔

(جنازہ میں آواز یا آگ کے ساتھ مت جاؤ)۔

جنازہ رکھنے سے پہلے بیٹھنا:

۱۷- جنازہ کے ساتھ جانے والے کے لئے جنازہ رکھنے سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس کی ممانعت آئی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ: **"من تبع جنازة فلا يقعدن حتى توضع"**[1] (جو جنازہ کے ساتھ جائے وہ جنازہ رکھنے سے پہلے ہرگز نہ بیٹھے)۔

طحطاوی فرماتے ہیں کہ جنازہ رکھنے سے پہلے بیٹھنے میں اس کی تحقیر ہے، حازمی فرماتے ہیں: اس رائے کے قائلین میں حضرت حسنؓ بن علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت بن عمرؓ، حضرت بن زبیرؓ، اوزاعی، اہل شام، امام احمد اور اسحاق ہیں، اور نخعی اور شعبی نے بیان کیا ہے کہ یہ حضرات جنازہ لوگوں کے کندھے سے اتارے جانے سے پہلے بیٹھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے، اور یہی قول محمد بن الحسن کا بھی ہے۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں: ابن المنذر کی نقل کے مطابق اکثر صحابہ اور تابعین کا مسلک یہ ہے کہ کھڑے رہنا مستحب ہے، اور یہی اوزاعی، احمد، اسحاق اور محمد ابن الحسن کا قول ہے، اور شافعیہ کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ جنازہ رکھنے سے قبل اس کے ساتھ کھڑے رہنا مستحب ہے، حازمی فرماتے ہیں: کہ دوسرے حضرات نے ان سے اختلاف کیا ہے، اور بیٹھنے کو افضل قرار دیا ہے، اور بعض اسلاف کھڑے رہنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔

پھر جب قبر کے پاس جنازہ زمین پر رکھ دیا جائے تو بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کراہت تو لوگوں کے کندھوں سے اتارے جانے سے پہلے ہے۔

افضل یہ ہے کہ لوگ اس پر مٹی برابر کرنے سے پہلے نہ بیٹھیں[1] اس روایت کی وجہ سے جسے ابو معاویہ سہیل بن ابی صالح سے اور وہ اپنے والد ابو صالح سے اور وہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جنازہ قبر میں رکھنے سے پہلے (نہ بیٹھے) اور ثوری نے جو ان سے زیادہ یاد رکھنے والے ہیں ان کی مخالفت کی اور فرمایا کہ **"في اللحد"** کے بجائے **"فيالأرض"** یعنی زمین میں رکھنے سے پہلے (نہ بیٹھے)۔

امام احمد کے تلامذہ میں سے حنبل نے نقل کیا ہے کہ بطور تلافی مافات اور اکرام، تدفین تک قبر کے پاس کھڑے رہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام احمد جب کسی جنازہ میں شریک ہوتے تو اس کے قریب رہتے اور تدفین تک نہیں بیٹھتے تھے[2]۔

جنازہ کے لئے کھڑا ہونا:

۱۸- حنفیہ اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ (جب جنازہ پاس سے گزرے) تو اس کے لئے کھڑا نہ ہو، الا یہ کہ اس میں شرکت کا ارادہ رکھتا ہو، ایسے ہی جب لوگ جنازہ پڑھنے کی جگہ میں ہوں، اور کوئی جنازہ لایا جائے، تو ان میں سے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اسے دیکھ کر گردنوں سے اس کے اتارے جانے سے پہلے یہ لوگ کھڑے نہ ہوں گے، اور یہی قول صحیح ہے، اور مسلم نے آپ ﷺ کا جو یہ فرمان نقل کیا ہے کہ: **"إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها حتى تخلفكم أو توضع"**[3] (جب تم لوگ جنازہ دیکھو تو اس کے لئے کھڑے

---

(۱) حدیث: "من تبع جنازة فلا يقعدن حتى توضع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۶۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۳۳ طبع دار الإیمان، تحفۃ الأحوذی ۲/ ۱۴۵، الاعتبار ۱۳۸، الفتح ۳/ ۱۱۶، المجموع للنووی ۵/ ۲۸۰۔

(۲) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۷۔

(۳) حدیث: "إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها......" کی روایت بخاری (فتح الباری

ہو جاؤ، یہاں تک کہ وہ تمہیں پیچھے چھوڑ دے یا رکھ دیا جائے) وہ اس روایت سے منسوخ ہے جو متعدد طرق سے حضرت علیؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا:"قام رسول الله ﷺ ثم قعد"(۱) (رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے، پھر بیٹھے)، حازمی کہتے ہیں: اکثر اہل علم کا قول یہ ہے کہ کسی پر جنازہ کے لئے کھڑا ہونا لازم نہیں ہے، یہی قول امام مالک، اہل حجاز، امام شافعی اور ان کے شاگردوں کا ہے، ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ قیام کا حکم منسوخ ہو گیا ہے، قاضی عیاض نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر کوئی بیٹھا ہو اور جنازہ آئے یا گزرے تو اس کے لئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، "المغنی" میں ہے: دونوں معمولوں میں رسول اللہ ﷺ کا آخری معمول جنازہ کے لئے ترک قیام کا تھا، اور آخری معمول کا اختیار کرنا بہتر ہے(۲)۔

"شرح مسلم" میں ہے: ہمارے مسلک میں قول مشہور یہ ہے کہ قیام مستحب نہیں ہے، اور علماء نے فرمایا: کہ وہ حضرت علیؓ کی حدیث سے منسوخ ہے، پھر نووی فرماتے ہیں: ہمارے اصحاب میں سے متولی نے یہ اختیار کیا ہے کہ (جنازہ کو دیکھ کر) کھڑا ہونا مستحب ہے، اور یہی قول مختار ہے، لہذا قیام کا حکم استحباب کے لئے ہے، اور بیٹھے رہنا بیان جواز کے لئے ہے، اور اس قسم کے احکام میں نسخ کا دعوی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ نسخ اس وقت ہوتا ہے جب کہ تطبیق دشوار ہو، اور (یہاں) دشوار نہیں ہے، شافعیہ میں سے قلیوبی فرماتے ہیں: یہی قول قابل اعتماد ہے۔

= ۳/۱۷۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/۶۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عامر ابن ربیعہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث:"قام رسول الله ﷺ ثم قعد" کی روایت مسلم (۲/۶۶۱-۶۶۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت علیؓ سے کی ہے۔

(۲) الہندیہ ۱/۱۶۰، الاعتبار للحازمی طبع حیدرآباد ص ۱۳۸، المجموع للنووی ۵/۲۸۰، غایۃ المنتہی اور اس کے حواشی ا/۲۴۶۔

قاضی عیاض نے امام احمد، اسحاق، ابن حبیب مالکی اور ابن ماجشون مالکی کا قول نقل کیا ہے کہ اسے کھڑے ہونے اور نہ ہونے میں اختیار ہے(۱)۔

جنازہ کے ساتھ چلتے وقت خاموشی اختیار کرنا:

۱۹- جنازہ کے ساتھ چلنے والے کو زیادہ تر خاموش رہنا چاہئے، اور بلند آواز سے ذکر اور تلاوت کلام پاک وغیرہ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت قیس بن عبادہ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: **"كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند ثلاثة: عند القتال، وعند الجنازة، والذكر"**(۲) (صحابہ کرام تین وقت آواز بلند کرنے کو مکروہ قرار دیتے تھے: قتال، جنازہ، اور ذکر کے وقت)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ کراہت تحریمی ہے، اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ خلاف اولی ہے، لہذا اگر ذکر اللہ کرنا چاہے تو دل میں کرے، یعنی اس طرح آہستہ سے کہ خود اپنے کو سنائے، اور "السراج" میں ہے: جنازہ کے ساتھ جانے والے کے لئے مستحب ہے کہ اللہ تعالی کے ذکر میں مشغول رہے، یا مردہ جس چیز کا سامنا کرنے والا ہے اس چیز میں غور و فکر کرے، اور اس بارے میں سوچے کہ دنیا والوں کا یہی انجام ہے، ایسی گفتگو سے اجتناب کرے جس میں کوئی فائدہ نہ ہو، اس لئے کہ یہ وقت ذکر اور نصیحت حاصل کرنے کا ہے، لہذا اس میں غفلت بری بات ہے، اور اگر اللہ کا ذکر نہ کرنا ہو تو سکوت اختیار کرے، بلند آواز سے ذکر و تلاوت نہ کرے، اور جو شخص کثرت سے ذکر و تلاوت

(۱) شرح مسلم ۱/۳۱۰، القلیوبی ۱/۳۳۰۔

(۲) حدیث:"كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند ثلاثة..." کی روایت بیہقی (۴/۷۴ طبع دار المعرفہ) نے حضرت قیس ابن عبادہؓ سے کی ہے۔

کرتا ہو اس سے دھوکہ نہ کھائے، اور جہلاء جو جنازہ کے ساتھ آواز بلند کرکے یا کھینچ کر تلاوت کرتے ہیں وہ بالإ جماع ناجائز ہے۔

ابن ابی شیبہ نے مغیرہ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں: ایک شخص جنازہ کے پیچھے جارہا تھا، اور سورۂ واقعہ پڑھ رہا تھا، ابراہیم نخعی سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اس کو مکروہ قرار دیا[۱]، اور جو شخص اس کے انکار پر قادر ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ سکوت اختیار کرے اور اس پر نکیر نہ کرے، ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ وہ نکیر کرتے تھے کہ آدمی جنازہ کے پیچھے چلتے ہوئے یہ کہے: "**استغفروا له يغفر الله لكم**"[۲] (اس کے لئے استغفار کرو، اللہ تمہاری مغفرت کرے گا)، ابن عابدین فرماتے ہیں: جب یہ حکم دعا اور ذکر کا ہے تو اس گیت کا کیا حکم ہوگا جو ہمارے زمانے میں ایجاد ہوا ہے[۳]۔

حنفیہ فرماتے ہیں: جنازہ کے ساتھ جانے والے کے لئے نماز جنازہ پڑھے بغیر واپس آنا مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ ساتھ جانا اس پر نماز پڑھنے کے لئے تھا، لہذا حصول مقصود سے پہلے واپس نہ ہو، اور نماز پڑھنے کے بعد دفن سے پہلے جنازہ والوں سے اجازت لئے بغیر واپس نہ لوٹے، البتہ تدفین کے بعد ان کی اجازت کے بغیر واپس آنے کی گنجائش ہے۔

مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، انہوں نے مزید یہ کہا ہے کہ نماز سے قبل لوٹنا جنازہ والوں کی اجازت کے باوجود مکروہ ہے، البتہ نماز کے بعد اگر وہ (دفن میں) دیر لگائیں اور اجازت نہ دیں تو (لوٹنا) مکروہ نہیں ہے۔

(۱) المصنف ۳/ ۱۰۸۔

(۲) ابن ابی شیبہ نے اس کو نخعی سے نقل کیا ہے۔ اسی طرح کی روایت سعید بن جبیر، عطاء، اور حسن سے ہے (۴/ ۹۷، ۹۸)۔

(۳) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۷، مغنی المحتاج، ۱/ ۳۶۰، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، ۲۸۸، الہندیہ ۱/ ۱۶۲، البحر ۲/ ۱۹۲۔

پھر جب اس کو نماز جنازہ کے لئے رکھنا ہو تو قبلہ کی طرف عرض میں رکھیں، لوگوں کا تعامل اسی پر ہے[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اس کے پیچھے چیخ کر یہ کہنا کہ مردہ کے لئے استغفار کرو یا اس طرح کا دوسرا جملہ کہنا مکروہ ہے۔

شافعیہ بھی یہ کہتے ہیں کہ بلند آواز سے ذکر کرنا بدعت ہے، ان حضرات نے فرمایا: جنازہ میں شور وغل کرنا مکروہ ہے۔

شیخ مرعی حنبلی نے فرمایا: جنازہ کے ساتھ کسی کا یہ کہنا کہ مردہ کے لئے استغفار کرو یا اس طرح کا دوسرا جملہ کہنا بدعت ہے، ابوحفص نے اسے حرام قرار دیا ہے، اور جنازہ کے ساتھ جانے والے کے لئے مسنون ہے کہ خشوع اختیار کرے، اپنے انجام کے بارے میں سوچے، اور موت نیز میت کے انجام وٹھکانہ سے نصیحت حاصل کرے۔

جنازہ کی نماز:

۲۰ - جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے، اور اس میں مالکیہ کے اقوال مختلف ہیں، ابن عبد الحکم کہتے ہیں: فرض کفایہ ہے، سحنون کا بھی یہی قول ہے، اور اکثر علماء کا یہی مسلک ہے، فاکہانی نے اسی کو مشہور قول قرار دیا ہے، اصبغ فرماتے ہیں: نماز جنازہ سنت کفایہ ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جماعت نماز جنازہ کی صحت کے لئے شرط نہیں بلکہ سنت ہے۔

اور مالکیہ کا قول ہے کہ نماز جمعہ کی طرح جماعت نماز جنازہ کی صحت کے لئے شرط ہے، لہذا اگر بغیر امام کے نماز پڑھی گئی ہو تو جب

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۸۔

تک یہ چھوٹ نہ جائے نماز کا اعادہ کیا جائے گا[1]۔

۲۱- حنفیہ کے نزدیک نماز جنازہ کے ارکان تکبیرات اور قیام ہیں، لہذا بلا عذر بیٹھ کر یا سوار ہو کر پڑھنے والے کی نماز جنازہ صحیح نہیں ہوگی، اور اگر کیچڑ وغیرہ کی وجہ سے چوپایہ سے اترنا دشوار ہو تو استحساناً سوار ہو کر نماز جنازہ پڑھنا جائز ہوگا، اور اگر ولی مریض ہو اور بیٹھ کر امامت کرے اور دوسرے لوگ کھڑے ہوں تو امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک ان سب کی نماز صحیح ہوگی، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ صرف امام کی نماز صحیح ہوگی[2]۔

مالکیہ کا قول ہے کہ نماز جنازہ کے ارکان پانچ ہیں: پہلا: نیت، دوسرا: چار تکبیرات، تیسرا: ان تکبیرات کے درمیان دعا کرنا، اور چوتھی تکبیر کے بعد چاہے تو دعا کرے چاہے چھوڑ دے، چوتھا: ایک سلام جس کو امام سنانے کے بقدر بلند آواز سے کہے، پانچواں: قدرت رکھنے والے کے لئے قیام۔

شافعیہ کا قول یہ ہے کہ نماز جنازہ کے ارکان نیت، تکبیرات، فاتحہ کا پڑھنا، نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا، میت کے لئے مختصر دعا، اور پہلا سلام ہے، اسی طرح سے اگر قیام پر قدرت ہو تو قول مختار کے مطابق قیام واجب ہے، لہذا اگر بغیر عذر کے بیٹھ کر یا سوار ہو کر نماز پڑھ لے تو اس کا اعادہ کرنا ہوگا۔

حنابلہ کا قول یہ ہے کہ نماز جنازہ کے ارکان یہ ہیں: فرض نماز میں قیام پر قدرت رکھنے والے کے لئے کھڑے ہو کر پڑھنا، چار تکبیریں کہنا، امام کا سورہ فاتحہ پڑھنا، نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا اور میت کے لئے مختصر دعا کرنا (اور قول راجح یہ ہے کہ) **اللهم ارحمه** (یعنی اے اللہ اس پر رحم کر) جیسی اس کے لئے مخصوص دعا کرے (لہذا یہ دعا: **اللهم اغفر لحينا وميتنا** کافی نہ ہوگی) اور سلام اور ان ارکان کے درمیان ترتیب[1]۔

(۱) الہندیہ ۱/۱۶۲، التنبیہ للشافعیہ ۷۳، غایۃ المنتہی للحنابلہ ۱/۲۳۰، ۲۳۹، ۲۴۷، مقدمات ابن رشد ۱/۱۲۰، ۱۷۱، الشرح الصغیر ۱/۲۲۹۔

(۲) ابن عابدین ۱/۶۰۸، الہندیہ ۱/۱۶۱۔

نماز جنازہ کی شرطیں:

۲۲- سوائے وقت کے نماز جنازہ کی بھی وہی شرطیں ہیں جو بقیہ نمازوں کی ہیں، یعنی جسم، کپڑے اور جگہ کا نجاست حقیقیہ اور نجاست حکمیہ سے پاک ہونا، ستر عورت، استقبال قبلہ اور نیت کا ہونا۔

حنفیہ کے یہاں درج ذیل شرائط بھی ہیں:

پہلی شرط: میت کا مسلمان ہونا، اللہ تعالی کے اس ارشاد کی وجہ سے: "وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ أَبَداً"[2] (اور ان میں سے جو کوئی مر جائے اس پر کبھی بھی نماز نہ پڑھئے)۔

دوسری شرط: میت کے بدن کا نجاست حکمیہ اور نجاست حقیقیہ سے پاک ہونا، تو جس کو غسل نہ دلایا گیا ہو یا جس کے بدن میں نجاست لگی ہو اس کی نماز جنازہ صحیح نہیں ہے، اور یہ شرط امکان کے وقت ہے، لہذا اگر بغیر غسل کے دفن کر دیا گیا ہو اور اس کا نکالنا قبر کھودے بغیر ممکن نہ ہو تو غسل ساقط ہو جائے گا، اور ضرورت کی وجہ سے بغیر غسل دلائے اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے گی (یہ امام محمدؒ سے ابن سماعہ کی روایت ہے، اور "غایۃ البیان" میں "قدوری" اور "صاحب تحفہ" کی طرف منسوب کر کے صحیح اس کو قرار دیا ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ نماز جنازہ بغیر غسل مشروع نہیں ہے) برخلاف اس صورت کے کہ جب اس پر مٹی نہ ڈالی گئی ہو، اس لئے کہ اس صورت میں اس کو نکالا جائے گا اور غسل دے کر نماز پڑھی جائے گی۔

(۱) التنبیہ ص/۳۸، الأم ۱/۲۴۰، المحلی علی المنہاج ۱/۳۳۰، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۲، ۲۴۳، مقدمات ابن رشد ۱/۱۷۱، الشرح الصغیر ۱/۲۲۳۔

(۲) سورۂ توبہ/۸۴۔

اور اگر مثلاً جہالت کی وجہ سے بغیر نہلائے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو، پھر دفن کر دیا گیا ہو، اور کھودے بغیر نہ نکالا جا سکے تو استحساناً اس کی قبر پر دوبارہ نماز پڑھی جائے گی، اور کفن کی طہارت شرط ہے الا یہ کہ طہارت دشوار ہو، اس لئے کہ ''خزانۃ الفتاویٰ'' میں ہے کہ اگر میت کی نجاست سے کفن ناپاک ہوجائے تو دفع حرج کے لئے (کوئی) ضرر نہیں ہے، برخلاف اس صورت کے جب ابتداء کفن نجس ہو۔

اسی طرح جب بدن سے نکلنے والی نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اگر کفن دلانے سے پہلے ایسا ہوا ہو تو غسل دلایا جائے گا، اور اگر کفن کے بعد ایسا ہوا ہو تو غسل نہیں دیا جائے گا، رہا میت کی جگہ کا پاک ہونا تو ''ہندیہ'' اور ''الفوائد التاجیہ'' میں ہے کہ وہ شرط نہیں ہے، اور ''مراقی الفلاح'' اور ''قنیۃ'' میں ہے کہ وہ شرط ہے، لہذا جگہ اگر نجس ہو اور میت تخت پر ہو تو نماز جائز ہوگی، اور اگر زمین پر ہو تو ''الفوائد'' میں ہے کہ نماز جائز نہیں ہوگی (قاضی خان کا میلان جواز کی طرف ہے) اور قنیہ میں عدم جواز پر جزم کیا ہے۔

جواز کی وجہ یہ ہے کہ کفن میت اور نجاست کے درمیان حائل ہے، اور عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ کفن تابع ہے لہذا اسے حائل نہیں گردانا جا سکتا، خلاصہ کلام یہ کہ اگر میت کی جگہ سے زمین مراد ہے اور میت تابوت پر ہے تو اس پر اتفاق ہے کہ زمین کا پاک ہونا شرط نہیں ہے (اور اگر میت کی جگہ سے تابوت مراد ہے تو ظاہر یہی ہے کہ اس میں اقوال مختلف ہیں جیسا کہ اس صورت میں اقوال مختلف ہیں جب میت نجس زمین پر رکھی گئی ہو)[1]۔

''قنیۃ'' میں ہے: کپڑے، بدن اور جگہ کا نجاست سے پاک ہونا، اور ستر عورت کا ہونا میت اور امام سبھی کے حق میں شرط ہے، لہذا اگر بغیر طہارت امامت کرے اور لوگ طہارت سے ہوں تو نماز دہرائی جائے گی، اور اس کے برعکس صورت میں نہیں، اس لئے کہ امام کی نماز سے فرض ساقط ہو گیا۔

تیسری شرط: میت کو لوگوں کے آگے رکھنا ہے، لہذا پیچھے رکھی ہوئی میت پر نماز جنازہ صحیح نہیں ہے۔

چوتھی شرط: میت کے پورے جسم یا اس کے اکثر جسم یا سر کے ساتھ نصف جسم کا موجود ہونا۔

پانچویں شرط: اس کا زمین پر یا زمین سے قریب ہاتھوں پر رکھنا۔

چھٹی شرط: میت کے قابل ستر حصہ کو چھپانا، ''درمختار'' میں یہی مذکور ہے۔

ساتویں شرط: ''صاحب الدر'' فرماتے ہیں: شرائط میں امام کا بالغ ہونا رہ گیا، چنانچہ اگر کوئی بچہ نماز جنازہ میں امامت کرے تو مناسب اور ظاہر یہی ہے کہ اس کی امامت جائز نہ ہو، اس لئے کہ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے، اور بچہ فرائض ادا کرنے کا اہل نہیں ہے، لیکن ''الأحکام'' میں ''جامع الفتاویٰ'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کے نماز پڑھنے سے فرض ساقط ہوجائے گا۔

آٹھویں شرط: اگر میت ایک ہو تو اجزاء میت میں سے کسی جز کا امام کے محاذات میں ہونا، اور اگر کئی میتیں ہوں تو ان کو لائن سے رکھ دے اور ان میں سب سے افضل کے پاس کھڑا ہو، ابن عابدین فرماتے ہیں: محاذات کا شرط ہونا (فقہ سے) قریب تر ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں: امام کا میت کے مقابل ہونا واجب نہیں ہے، البتہ اگر اس کے مقابل نہ ہو تو مکروہ ہے، اور ''تعلیق الغایہ'' میں ہے: یہ شاید اس وقت ہے جب یہ عرف میں قبیح نہ ہو، قبیح ہو تو صحیح نہ ہوگا[1]۔

---

(۱) ''الفوائد التاجیہ'' میں صراحت کی گئی ہے کہ میت کی جگہ کی طہارت شرط نہیں ہے، جیسا کہ ''بحر'' میں (۱۷۹/۳) ہے اور مراقی الفلاح (ص/۳۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات) میں اس کے شرط ہونے کی صراحت کی گئی ہے۔

(۱) القنیہ ۲۱۴/۱۔

۲۳-حنابلہ نے درج ذیل شرائط میں حنفیہ کی موافقت کی ہے: میت کا مسلمان ہونا، اس کا پاک ہونا، ستر عورت کا ہونا، اس کا نماز پڑھنے والے کے سامنے ہونا، یہ وہ شرائط ہیں جن کا تعلق میت سے ہے، اسی طرح ان شرائط میں بھی موافقت کی ہے جن کا تعلق نمازی سے ہے جیسے نمازی کا مکلّف ہونا، اس کا نجاست سے بچنا، قبلہ کا استقبال، ستر عورت اور نیت کا ہونا۔

البتہ جنازہ کی موجودگی کو شرط قرار دینے میں ان کی مخالفت کی ہے، چنانچہ انہوں نے ایسے شخص کی نماز جنازہ ایک مہینہ تک نیت کے ساتھ جائز قرار دی ہے جو شہر سے مسافت قصر سے کم کی دوری پر ہو، یا قبلہ کے رخ پر نہ ہو، یا ڈوب گیا ہو یا قید وغیرہ میں ہو، اور جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ انہوں نے مصلی کے سامنے میت کی موجودگی کی شرط لگائی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جنازہ نہ (کسی چیز پر) اٹھایا گیا ہو، اور نہ کسی پردہ کے پیچھے ہو، مثلاً دفن سے پہلے کسی چہار دیواری یا بند تابوت میں نہ ہو۔

شافعیہ نے اس کی موجودگی کی شرط نہ لگانے اور غائب پر نماز جنازہ کے جائز قرار دینے میں حنابلہ کی موافقت کی ہے، اور مالکیہ نے اس کی موجودگی کی شرط لگانے میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، رہی بات اس کو مصلی کے سامنے اس طرح رکھنے کی کہ امام عورت کے کندھوں کے پاس اور مرد کے درمیانی حصہ کے پاس رہے تو یہ ان کے نیز حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک امام کا میت کے کسی جز کے محاذات میں ہونا شرط ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے میت کو زمین پر رکھنے کو شرط قرار دینے میں حنفیہ سے اختلاف کیا ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ کسی چوپائے پر لادے ہوئے یا لوگوں کے ہاتھوں یا گردنوں پر اٹھائے ہوئے مردہ پر نماز جائز ہے، اور نماز جنازہ میں امامت کی شرط لگانے میں ابن رشد کی صراحت کے مطابق مالکیہ منفرد ہیں، ابن رشد کے علاوہ دوسرے حضرات نے منفرد کی نماز صحیح ہونے کی صراحت کی ہے، چنانچہ ''الشرح الصغیر'' میں ہے: اگر تنہا نماز جنازہ پڑھی ہو تو دوبارہ جماعت سے پڑھنا مستحب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک نماز جنازہ میں چوتھی تکبیر کے بعد دومرتبہ سلام پھیرنا واجب ہے، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک سلام رکن ہے، ان حضرات کی دلیل یہ حدیث رسول ﷺ ہے: ''وتحليلها التسليم في الصلاة''[1] (اس کی تحلیل (نماز سے نکلنا) سلام پھیرنا ہے)۔

جنازہ میں ایک سلام چھ صحابہ کرامؓ سے وارد ہے، اور دوسرا سلام شافعیہ کے نزدیک مسنون ہے، اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے[2]۔

۲۴-جنازہ کی سنتوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: میت چاہے مرد ہو یا عورت امام کا اس کے سینہ کے پاس کھڑا ہونا حنفیہ کے نزدیک سنت ہے، اور ''حاشیہ طحطاوی علی مراقی الفلاح'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مستحب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: نماز جنازہ کی سنتیں تو نہیں ہیں بلکہ مستحبات ہیں، مستحبات میں سے ایک یہ ہے کہ امام اور تنہا نماز پڑھنے والا، مرد کے درمیانی حصہ کے سامنے اور عورت اور خنثی کے کندھوں کے بالمقابل کھڑا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں: یہ دونوں مرد کے سر کے پاس اور عورت اور

(۱) حدیث: ''وتحليلها التسليم'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۹، طبع عزت عبید الدعاس)، ترمذی (۲/ ۳ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۲۷۵، طبع عیسی الحلبی) نے حضرت علیؓ بن ابی طالب سے کی ہے، امام ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۳، کشاف القناع ۲/ ۱۱۶۔

خنثی کے پچھلے حصہ کے پاس کھڑے ہوں گے، حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد کے سینہ اور عورت کے درمیانی حصہ کے پاس (کھڑے ہوں گے) اور یہی خنثی میں بھی مسنون ہے۔

دوم: حنفیہ کے نزدیک پہلی تکبیر کے بعد ثنا پڑھنا سنت ہے اور حنابلہ میں خلال نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور ثنا یہ ہے: "**سبحانک اللهم وبحمدک، وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا إله غیرک**" (اے اللہ تیری ذات پاک ہے اور میں تیری تعریف سے شروعات کرتا ہوں، تیرا نام بابرکت ہے، اور تیری عظمت بلند ہے اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں)، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے طحاوی فرماتے ہیں: ثنا سے شروع کرنا ثابت نہیں ہے، لیکن منقول اور متواتر عادت یہی ہے کہ لوگ ثنا سے ہی آغاز کرتے آرہے ہیں۔

"سکب الأنہر" میں فرمایا: "**وجل ثناؤک**" کو ترک کرنا اولی ہے سوائے نماز جنازہ کے (کہ اس میں پڑھنا اولی ہے) اور ابن عابدین فرماتے ہیں: "ظاہر روایت" کا تقاضا یہ ہے کہ حمد کے کسی بھی صیغہ سے سنت کی ادائیگی ہوجائے گی۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ تکبیر اولی میں ثناء نہیں ہے، لیکن دعا کی ابتدا اللہ کی حمد اور نبی کریم ﷺ پر درود سے کرنا مستحب ہے، یعنی دوسری تکبیر کے بعد، اور حنابلہ کا بھی کہنا ہے کہ ثنا نہیں پڑھے گا۔

اور ثنا کے ارادہ سے سورہ فاتحہ کو پڑھ سکتا ہے، حنفیہ نے اسی طرح صراحت کی ہے، اور ملا علی قاری فرماتے ہیں: اختلاف سے نکلنے کے لئے دعا کی نیت سے اس کو پڑھنا مستحب ہے[1]۔

سوم: حنفیہ کے نزدیک دوسری تکبیر کے بعد آنحضرت ﷺ پر یہ درود پڑھنا بھی سنت ہے "**اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد إلی آخره**" اس لئے کہ دعا پر درود کو اور دونوں پر ثنا کو مقدم کرنا

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۴۰، ابن عابدین ۱/۶۱۰، ۶۱۵، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۱، الشرح الصغیر ۲/۲۲۳۔

سنت ہے، ان کا کہنا ہے: دعا کے بعد بھی درود شریف پڑھنا چاہئے، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: "**اجعلوني في أول الدعاء وأوسطه وآخره**"[1] (مجھے دعا کے شروع، درمیان میں اور آخر میں رکھو)۔

مالکیہ کا کہنا ہے: دعا شروع کرنے سے قبل ہر تکبیر کے بعد درود شریف پڑھنا مستحب ہے، ان الفاظ کے ساتھ پڑھے: "**الحمد لله الذي أمات وأحيا، والحمد لله الذي يحيي الموتى وهو على كل شيء قدير، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، وبارك على محمد، وعلى آل محمد، كما صليت وباركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد**"[2] (تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے موت اور زندگی دی، اور تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو مردوں کو زندہ کرے گا، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، اے اللہ! حضرت محمد ﷺ اور ان کی آل پر درود بھیج، اور محمد ﷺ اور ان کی آل پر برکت نازل فرما، جیسا کہ تو نے حضرت ابراہیمؑ اور ان کی آل پر تمام عالم میں درود بھیجا، اور برکت نازل فرمائی، بلاشبہ تو قابل تعریف اور بزرگ و برتر ہے) دعا اس طرح کرے جیسا کہ آگے ذکر کیا جائے گا۔ اور یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رکن ہے جیسا کہ گذرا۔

۲۵ - چہارم: سنتوں میں سے حنفیہ کے نزدیک مصلی کا میت کے لئے اور خود اپنے لئے دعا کرنا ہے (اور جب اپنے لئے دعا کرے تو

(۱) حدیث: "**اجعلوني في أول الدعاء وأوسطه وآخره**" کی روایت عبدالرزاق اور عبد بن حمید نے کی ہے، اور مؤخر الذکر نے اسے ضعیف قرار دیا ہے (کنز العمال ۱/۵۰۹، طبع مکتبۃ التراث الاسلامی)۔

(۲) اس فصل کی تمام تفصیلات کے لئے فقہ مالکی میں: الشرح الصغیر، فقہ شافعی میں: شرح البہجہ، الأم اور مختصر المزنی، اور فقہ حنبلی میں: غایۃ المنتہی، المقنع اور نیل المآرب کی طرف رجوع کریں۔

میت سے اپنے آپ کو مقدم رکھے، اس لئے کہ دعا کی سنت یہ ہے کہ اپنے کو مقدم رکھا جائے) اور جماعت مسلمین کے لئے دعا کرنا ہے، اور یہ تیسری تکبیر کے بعد ہوگا، اور دعا کے لئے سوائے اس کے کہ وہ امور آخرت سے متعلق ہو کوئی چیز متعین نہیں ہے، لیکن اگر وہ دعا کرے جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہے تو زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس کی قبولیت کی زیادہ امید ہے۔

دعاء ماثور میں نبی کریم ﷺ کی ایک جنازہ پر کی گئی وہ دعا بھی ہے جس کو حضرت عوف بن مالک نے یاد رکھا ہے: "اللهم اغفر له وارحمه، وعافه واعف عنه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله دارا خيرا من داره، وأهلا خيرا من أهله، وزوجا خيرا من زوجه، وأدخله الجنة، وأعذه من عذاب القبر ومن عذاب النار"[1] (اے اللہ! اس کی مغفرت فرما، اس پر رحم فرما، عافیت کا معاملہ فرما، اس کو معاف کردے، اور باعزت طور پر مہمانی کر، اس کے داخل ہونے کی جگہ (قبر) کو وسیع کر اور پانی، برف اور اولے سے اسے دھودے، اور اسے خطاؤں سے اس طرح صاف کردے جیسے سفید کپڑے کو گندگی سے صاف کیا جاتا ہے، اور اسے اس کے گھر سے بہتر گھر، اس کے اہل سے بہتر اہل اور اس کے جوڑے سے بہتر جوڑا بدلہ میں عطا فرما، اس کو جنت میں داخل کردے اور عذاب قبر اور عذاب جہنم سے پناہ دے)۔

اس کے علاوہ "الأصل" میں دوسری روایات بھی ہیں، ان میں وہ روایت بھی ہے جس کی روایت امام ابوحنیفہؒ نے اپنی مسند میں

(۱) حدیث: "أللهم اغفر له وارحمه و عافه و اعف عنه و أكرم نزله......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۲، ۶۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عوف بن مالکؓ سے کی ہے۔

حضرت ابوہریرہ سے کی ہے: "اللهم اغفر لحينا وميتنا، وشاهدنا و غائبنا، وذكرنا وأنثانا، وصغيرنا و كبيرنا"[1] (اے اللہ! ہمارے زندوں، مردوں، موجود، غائب، مرد، عورت، چھوٹے اور بڑے سب کی مغفرت فرما)۔

(امام احمد نے اور نسائی کے سوا بقیہ اصحاب سنن نے یہ اضافہ فرمایا ہے): "اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام، ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان"[2] (اے اللہ! ہم میں سے جس کو زندہ رکھنا ہو اسلام پر زندہ رکھ، اور جس کو وفات دینا ہو ایمان پر وفات دے)۔ اور ایک روایت میں ہے: "اللهم إن كان محسنا فزد في إحسانه، وإن كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته، اللهم لا تحرمنا أجره، ولا تفتنا بعده"[3] (اے اللہ اگر وہ نیکی کرنے والا ہو تو اس کی نیکیوں میں اضافہ فرما، اور اگر گنہگار ہو تو اس کے گناہوں سے درگزر فرما، اے اللہ! ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ کر اور اس کے بعد ہمیں فتنہ میں نہ ڈال)۔

(۱) حدیث: "أللهم اغفر لحينا و ميتنا، و شاهدنا و غائبنا، و ذكرنا و أنثانا و صغيرنا و كبيرنا" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۸۰ طبع عیسی الحلبی)، بیہقی (۴/ ۴۱ طبع دار المعرفہ)، ابوداؤد (۳/ ۵۳۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۳۳۴، ۳۳۵ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث 'حسن صحیح' ہے۔

(۲) حدیث: "أللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۳۵ طبع مصطفیٰ الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۸۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، ہیثمی نے فرمایا: امام احمد نے اس کی روایت کی ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۳۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۳) حدیث: "أللهم من كان محسنا فزد في إحسانه......" کی روایت امام مالک نے مؤطا (ص ۱۸۲، ۱۸۳ طبع دار الآفاق) میں صحیح سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ سے موقوفاً کی ہے، اور مسند ابویعلی میں اس کا مرفوع شاہد ہے، ہیثمی فرماتے ہیں: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۳۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

پھر میت اگر بچہ ہوتو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ یہ دعا مانگنی چاہئے:"اللهم اجعله لنا فرطا، واجعله لنا أجرا وذخرا، اللهم اجعله لنا شافعا و مشفعا"(اے اللہ اس کو ہمارے لئے پیشرو اور ذخیرہ آخرت اور باعث اجر بنا، ہمارے لئے اسے شافع اور مقبول الشفاعت بنا)، اور اسی پر اکتفا کرے جیسا کہ مذہب کے متون میں ہے، یا جیسا کہ ''حاشیہ طحطاوی علی مراقی الفلاح'' اور دوسری کتابوں میں ہے کہ دعا مذکور کے بعد اسے پڑھے۔

شوکانی فرماتے ہیں کہ میت اگر بچہ ہو تو یہ دعا مستحب ہے:"اللهم اجعله لنا سلفا وفرطا وأجرا"[1] (اے اللہ! اس کو ہمارے لئے پہلے جانے والا اور باعث اجر بنا)۔

یہ سب دعائیں اس وقت ہیں جب ان کو بخوبی پڑھ سکے، اگر بخوبی نہ پڑھ سکے تو جو دعا چاہے پڑھے، اور ''الدر'' میں ہے: جنازہ کی نماز میں بچہ، پاگل اور خبط الحواس کے لئے استغفار نہ کرے، اس لئے کہ وہ مکلّف نہیں ہیں، اور دعا کے الفاظ'' ہمارے چھوٹے اور بڑے کی مغفرت فرما'' اس کے منافی نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کا مقصود استیعاب ہے۔

حنابلہ کا کہنا ہے: اگر بچہ ہو یا برابر جنون کی حالت میں رہا ہو، تو یہ کہے:"اللهم اجعله ذخرا لوالديه۔ الخ"(یعنی اے اللہ! اس کو اس کے والدین کے لئے ذخیرہ آخرت بنا دے) اور بظاہر اسی پر اکتفا کرے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ دعا بالغوں کے لئے مذکورہ بالا دعا کے بدلہ میں ہوگی، اور مالکیہ کے قول کا ظاہر بھی یہی ہے، لہذا ائمہ اربعہ کے اقوال اس پر متفق ہیں کہ بچہ کے لئے ان الفاظ کے ساتھ دعا کی جائے گی[1]۔

(۱) حدیث:"أاللهم اجعله لنا سلفا و فرطا و أجرا" کی روایت بیہقی (۹/۴، ۱۰ طبع دارالمعرفہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے موقوفاً کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، طحطاوی علی مراقی الفلاح ۳۴۱، ابن عابدین ۶۱۲/۱، الہندیہ ۱۶۱/۱۔

میت کے لئے دعا:

۲۶- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دعا رکن ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک ہر تکبیر کے بعد یہاں تک کہ چوتھی تکبیر کے بعد بھی دعا کرے گا، اور مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق چوتھی تکبیر کے بعد واجب نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا، اور مختصر ترین دعا یہ ہے:"اللهم اغفرله" (اے اللہ! اس کی مغفرت فرما) یا اس طرح کا دوسرا جملہ کہے، اور سب سے بہتر یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ والی دعا کرے، وہ یہ ہے: اللہ کی حمد وثنا اور نبی کریم ﷺ پر درود کے بعد کہے: "اللهم إنه عبدك وابن عبدك وابن أمتك، كان يشهد أن لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك وأن محمدا عبدك ورسولك وأنت أعلم به، اللهم إن كان محسنا فزد في إحسانه وإن كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته، اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده" (اے اللہ! یہ تیرا بندہ، اور تیرے بندے اور تیری بندی کا بیٹا ہے، یہ گواہی دیتا تھا کہ تنہا تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تیرا کوئی شریک نہیں اور محمد ﷺ تیرے بندے اور رسول ہیں، اور تو اس کو زیادہ جانتا ہے، اے اللہ! اگر وہ نیکوکار ہے، تو اس کی نیکیوں میں اضافہ فرما، اور اگر گنہگار ہے تو اس کے گناہوں سے درگذر فرما، اے اللہ! ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ فرما، اور اس کے بعد ہمیں فتنہ میں نہ ڈال)۔

اور عورت کے جنازہ میں کہے:"اللهم إنها أمتك وبنت عبدك وبنت أمتك"(یعنی اے اللہ! یہ تیری بندی اور تیرے بندہ اور تیری بندی کی بیٹی ہے) اس کے بعد بقیہ پہلی ہی والی دعا

تانیث کے صیغہ کے ساتھ کرے، اورلڑکے کی دعا میں کہے: "اللهم إنه عبدک وابن عبدک أنت خلقته ورزقته، وأنت أمتَّه وأنت تحييه، اللهم اجعله لوالديه سلفا وذخرا، وفرطا وأجرا، وثقل به موازينهما، وأعظم به أجورهما، ولا تفتنا وإياهما بعده، اللهم الحقه بصالح سلف المؤمنين في كفالة إبراهيم" (اے اللہ، یہ تیرا بندہ اور تیرے بندے کا بیٹا ہے، تو نے ہی اس کو پیدا کیا اور روزی دی، تو نے ہی اسے موت دی، اور تو ہی اسے زندہ کرے گا، اے اللہ! تو اس کو والدین کے لئے جانے والا اور ذخیرہ آخرت اور پہلے پہنچنے والا اور باعث اجر بنا دے، اس کے ذریعہ والدین کی میزان بھاری کر دے، اس کے ذریعہ ان دونوں کے اجر کو بڑھا دے، اس کے بعد ہمیں اور اس کے والدین کو فتنہ میں نہ ڈال، اے اللہ اس کو حضرت ابراہیم کی کفالت میں مسلمانوں کے سلف صالحین میں شامل کر دے)، اور بڑے میں یہ اضافہ کرے "وأبدله دارا خيرا من داره وأهلا خيرا من أهله، وعافه من فتنة القبر وعذاب جهنم" (اور اس کے گھر سے بہتر گھر اور اہل سے بہتر اہل بدلہ میں عطا فرما، اور اس کو قبر کے فتنہ اور جہنم کے عذاب سے عافیت عطا فرما)۔

اگر مرد وعورت دونوں پر ایک ساتھ پڑھنا ہو تو مرد کو عورت پر غالب کر کے کہے گا: "إنهما عبداک وابنا عبديک وابنا أمتيک......الخ" (یہ دونوں تیرے بندے ہیں اور تیرے بندے اور تیری بندی کی اولاد ہیں) اسی طرح اگر مردوں اور عورتوں کی جماعت پر نماز جنازہ پڑھنا ہو تب بھی مردوں کو عورتوں پر غلبہ دے اور کہے: "اللهم إنهم عبيدک وأبناء عبيدک......الخ" (اے اللہ! یہ تیرے بندے اور تیرے بندے کی اولاد ہیں)، اور اگر صرف عورتوں کی نماز جنازہ پڑھ رہا ہو تو کہے: "اللهم إنهن إماؤک، وبنات عبيدک، وبنات إمائک كن يشهدن ......الخ" (اے اللہ! یہ تیری بندیاں اور تیرے بندوں اور بندیوں کی بیٹیاں ہیں، یہ گواہی دیتی تھیں......الخ) اور ہر میت کے لئے مذکورہ دعا میں چوتھی تکبیر کے بعد یہ اضافہ کرے گا: "اللهم اغفر لأسلافنا، وأفراطنا، ومن سبقنا بالإيمان، اللهم من أحييته منا فأحيه على الإيمان، ومن توفيته منا فتوفه على الإسلام، واغفر للمسلمين والمسلمات"[1] (اے اللہ! ہمارے اسلاف، پہلے جانے والوں، اور ایمان کے ساتھ ہم پر سبقت کرنے والوں کی مغفرت فرما، اے اللہ! ہم میں سے جس کو زندہ رکھنا ہو ایمان پر زندہ رکھ، اور جس کو موت دینی ہو اسلام پر موت دے، اور مسلمان مردوں اور عورتوں کی مغفرت فرما)، اس کے بعد سلام پھیر دے۔

شافعیہ کے نزدیک جیسا کہ گذر چکا میت کے لئے کچھ بھی دعا کرنا فرض ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا صليتم على الميت فأخلصوا له الدعاء"[2] (جب میت کی نماز جنازہ پڑھو تو اخلاص کے ساتھ اس کے لئے دعا کرو)، اور اس میں شرط یہ ہے کہ تیسری تکبیر کے بعد ہو، اور موجودہ میت کے لئے طلب خیر پر مشتمل ہو، لہذا اگر میت کے لئے دعا کئے بغیر مومنین کے لئے دعا کرے تو کافی

(۱) الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۱/ ۴۰۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۵، ۲۲۶، اس میں دعا، نیز نیت، تکبیرات، ایک سلام اور قیام کو ارکان میں شمار کیا گیا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا صليتم على الميت فأخلصوا له الدعاء" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۳۸، طبع عزت عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۸۰، طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، سیوطی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے (فیض القدیر ۱/ ۳۹۳، المکتبۃ التجاریہ) اور "مناوی" نے ان کی موافقت کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: اس میں ابن اسحاق ہے اور اس نے عنعنہ کے ساتھ روایت کی ہے، لیکن ابن حبان نے اس کی دو الگ طرق سے روایت کی ہے (۵/ ۳۱ طبع دار الکتب العلمیہ) جس میں سماع کی صراحت ہے (التلخیص الحبیر ۲/ ۱۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

نہیں ہے، ہاں! میت اگر بچہ ہے تو یہ کافی ہے، جیسا کہ اس کے والدین کے لئے دعا کر لینا کافی ہے، اور یہ بھی شرط ہے کہ دعا میں مطلوب امر آخرت ہو، گرچہ میت مکلّف نہ ہو، جیسے طلب رحمت ومغفرت، اور مصلی دعا میں کسی خاص صیغہ کی پابندی نہ کرے، اور افضل یہ ہے کہ وہ مشہور دعا پڑھے جس کو امام شافعی نے مجموعہ احادیث سے منتخب فرمایا ہے، وہ یہ ہے:"اللهم هذا عبدک وابن عبديک، خرج من روح الدنيا وسعتها، ومحبوبه وأحباؤه فيها إلى ظلمة القبر وما هو لاقيه، كان يشهد أن لا إله إلا أنت، وأن محمدا عبدک ورسولک وأنت أعلم به، اللهم إنه نزل بک وأنت خير منزول به، وأصبح فقيرا إلى رحمتک وأنت غني عن عذابه، وقد جئناک راغبين إليک شفعاء له، اللهم إن كان محسنا فزد في إحسانه، وإن كان مسيئا فتجاوز عنه، ولقه برحمتک رضاک وقه فتنة القبر وعذابه، وافسح له في قبره، وجاف الأرض عن جنبيه، ولقه برحمتک الأمن من عذابک حتى تبعثه آمنا إلى جنتک برحمتک يا أرحم الراحمين"[1] (اے اللہ! یہ تیرا بندہ اور تیرے بندے اور بندی کا بیٹا ہے، دنیا کی راحت اور وسعت سے قبر کی تاریکی اور اس میں جن حالات کا سامنا کرنا ہے ان کی طرف نکلا ہے، جب کہ اس کا محبوب اور اس کے محبین اسی میں ہیں، یہ گواہی دیتا تھا کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد ﷺ تیرے بندے اور رسول ہیں، اور تو اس سے زیادہ باخبر ہے، اے اللہ! یہ تیرے حضور ٹھہرا ہے اور تو بہترین ٹھہرانے والا ہے، یہ تیری رحمت کا محتاج ہوا ہے اور تو اس کے عذاب سے بے نیاز ہے، اور ہم تیری طرف راغب ہو کر اس کے لئے سفارشی بن کر تیرے پاس حاضر ہوئے ہیں، اے اللہ! اگر وہ نیکوکار تھا تو اس کی نیکیوں میں اضافہ فرما، اور اگر بداعمال تھا تو اس سے درگذر فرما، اور اپنی رحمت کے طفیل سے اسے رضامندی سے نواز دے، اور قبر کے فتنہ اور عذاب سے بچالے، اس کی قبر میں وسعت عطا فرمادے، اور زمین کو اس کے پہلوؤں سے الگ کر دے، اور اپنی رحمت کے طفیل اسے (اپنے) عذاب سے مامون فرما، یہاں تک کہ اپنی رحمت سے اسے مامون کر کے جنت کی طرف مبعوث فرمادے، اے ارحم الراحمین)۔

۲۷- مستحب یہ ہے کہ اس سے پہلے وہ دعا پڑھے جس کو ترمذی نے روایت کیا ہے:"اللهم اغفر لحينا وميتنا، وشاهدنا وغائبنا، وصغيرنا وكبيرنا، وذكرنا وأنثانا، اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام، ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان، اللهم لا تحرمنا أجره"[1] (اے اللہ! ہمارے زندہ، مردہ، موجود، غیر موجود، چھوٹے، بڑے اور مرد وعورت کی مغفرت فرما، اے اللہ! ہم میں جس کو زندہ رکھنا ہو اسلام پر زندہ رکھ، اور جس کو موت دینا ہو ایمان پر موت دے، اے اللہ! ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ فرما)۔

مستحب یہ ہے کہ دونوں مذکورہ دعاؤں کے درمیان کہے:"اللهم اغفرله وارحمه، وعافه واعف عنه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله دارا خيرا من داره، وأهلا خيرا من أهله، وزوجا خيرا من زوجه، وأعذه من عذاب القبر وفتنته، ومن عذاب النار" (یا اللہ! اس کی مغفرت فرما، اس کے ساتھ رحم وکرم اور عافیت کا معاملہ

(۱) حدیث:"أللهم هذا عبدک و ابن عبديک خرج من روح الدنيا......" اپنے پاس موجود مراجع حدیث میں ہمیں اس (دعا) کا سراغ نہیں مل سکا۔

(۱) حدیث:"أللهم اغفر لحينا و ميتنا و شاهدنا و غائبنا......" اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۵) پر گذر چکی ہے۔

فرما، اس کو معاف فرما،معزز میزبانی فرما، اس کے داخل ہونے کی جگہ (قبر) کو وسیع فرما اوراس کو پانی، برف اور اولوں سے دھوڈال، اسے خطاؤں سے اس طرح صاف کر دے جیسے سفید کپڑے کو میل سے صاف کیا جاتا ہے، اوراس کو اپنے گھر سے بہتر گھر، اہل وعیال سے بہتر اہل وعیال اور جوڑے سے بہتر جوڑا بدلہ میں عطا فرما، اورقبر کے عذاب اوراس کے فتنے اورعذابِ جہنم سے اسے پناہ دے)۔

مصلی کو اپنی دعا میں تذکیر وتانیث اور تثنیہ وجمع کے صیغوں کے استعمال میں جس پرنماز پڑھ رہا ہے اس کے مناسب حال رعایت کرنی چاہئے، اور چاہے تو شخص کے قصد سے مطلقاً مذکر کے صیغے اور جنازہ کے قصد سے مطلقاً مؤنث کے صیغے استعمال کرے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ بچہ کی دعاء میں مذکورہ دعا کے بجائے یہ دعا پڑھے: **"اللهم اجعله فرطا لأبويه، وسلفا، وذخرا وعظة، واعتبارا وشفيعا، وثقل به موازينهما، وأفرغ الصبر على قلوبهما، ولا تفتنهما بعده، ولا تحرمهما أجره"** [1] (اے اللہ! اس کو والدین کے لئے آگے جانے والا اجر اور ذخیرہ آخرت اور موعظت اور عبرت کا ذریعہ اورسفارشی بنادے، ان کی میزان کو اس کے ذریعہ بھاری کردے اور ان کے دلوں میں صبر ڈال دے، اس کے بعد انہیں فتنہ میں نہ ڈال اور انہیں اس کے اجر سے محروم نہ کر)۔

حنابلہ کے نزدیک رکن کی ادائیگی میت کے لئے ایسی مختصر سی دعا سے ہوجاتی ہے جس کو وہ مخصوص کردے، مثلاً: **"اللهم ارحمه"** (اے اللہ! اس پر رحم فرما)۔

ان کے نزدیک دعا کا محل تیسری تکبیر کے بعد ہے، اور چوتھی کے بعد بھی جائز ہے، ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے بعد صحیح نہیں ہے۔

ماثورہ دعائیں پڑھنا مسنون ہے، اس میں یہ دعا بھی ہے: **"اللهم اغفر لحينا وميتنا، وشاهدنا وغائبنا، وصغيرنا وكبيرنا، وذكرنا وأنثانا، إنك تعلم متقلبنا ومثوانا، وأنت على كل شيء قدير، اللهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام والسنة، ومن توفيته منا فتوفه عليهما، اللهم اغفرله وارحمه، وعافه واعف عنه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقه من الذنوب والخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله دارا خيرا من داره، وزوجا خيرا من زوجه، وأدخله الجنة، وأعذه من عذاب القبر، ومن عذاب النار، وافسح له في قبره و نورله فيه"** (اے اللہ! ہمارے زندہ، مردہ، موجود، غائب، چھوٹے بڑے، مرد اورعورت کی مغفرت فرما، تو ہمارے ٹھکانہ اورانجام کو جانتا ہے، اورتو ہر چیز پر قادر ہے، اے اللہ! ہم میں سے جس کو زندہ رکھنا ہو اسلام اورسنت پر زندہ رکھ، اور جسے موت دینا ہو انہیں اسلام اورسنت پرموت دے، اے اللہ! اس کی مغفرت فرما، اس پر رحم فرما، اس کے ساتھ عافیت کا معاملہ فرما، اورمعاف کردے، اس کی باعزت طور پر میزبانی فرما، اس کے داخل ہونے کی جگہ (قبر) کو وسیع فرما اور پانی، برف اوراولہ سے اسے دھوڈال، اسے گناہوں اور خطاؤں سے اس طرح صاف کردے جیسے سفید کپڑے کو میل سے صاف کیا جاتا ہے، اس کے گھر سے بہتر گھر اور جوڑا اسے بہتر جوڑا عطا فرما، اس کو جنت میں داخل فرما، اورعذاب قبر اورعذاب جہنم سے پناہ میں رکھ، اس کی قبر میں وسعت دے، اورقبر کو روشن فرما)۔ یہ دعا بالغ میت کے لئے ہے خواہ مرد ہو یا عورت، البتہ عورت ہوتو ضمائر مؤنث کی استعمال کرے۔

اورمیت اگر بچہ ہو یا حالت جنون میں بالغ ہوا اور جنون ہی کی

(۱) شرح البہجۃ الوردیہ ۲/۱۱۱۔

حالت میں رہ کر انتقال ہوا تو یہ دعا پڑھے: "اللهم اجعله ذخرا لوالديه، وفرطا وأجرا، وشفيعا مجابا، اللهم ثقل به موازينهما، وأعظم به أجورهما، وألحقه بصالح سلف المؤمنين، واجعله في كفالة إبراهيم، وقه برحمتك عذاب الجحيم"[1] (اے اللہ! اس کو والدین کے لئے ذخیرہ آخرت، آگے جانے والا اجروثواب اور مقبول سفارشی بنادے، اے اللہ! اس کے ذریعہ دونوں کی میزان بھاری کردے، اور اجر بڑھا دے، اسے مسلمانوں کے سلف صالحین میں شامل کردے، اور ابراہیم علیہ السلام کی کفالت میں کردے، اپنی رحمت کے طفیل اسے جہنم کے عذاب سے بچالے) یہ دعا بچہ بچی دونوں میں پڑھے، البتہ بچی میں مؤنث ضمیر استعمال کرے۔

۲۸- مالکیہ کے نزدیک نماز جنازہ میں سنتیں نہیں ہیں بلکہ مستحبات ہیں، اور وہ یہ ہیں: نماز کا سراً پڑھنا، صرف پہلی تکبیر کے وقت کان کے پاس تک دونوں ہاتھوں کو اٹھانا، اور دعا کی ابتدا اللہ کی حمد اور نبی کریم ﷺ پر درود شریف سے کرنا، امام کا مرد کے وسط میں اور عورت کے مونڈھوں کے پاس کھڑا ہونا۔ رہا مقتدی تو وہ دوسری نمازوں کی طرح امام کے پیچھے کھڑا ہوگا۔ امام کا تکبیر اور سلام اتنی آواز سے کرنا کہ پیچھے والے سن لیں، اور امام کے علاوہ دوسرے حضرات ان کو آہستہ کہیں گے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک اس کی سنتیں یہ ہیں: سورہ فاتحہ (پڑھنے) سے پہلے تعوذ پڑھنا، آمین کہنا، قرأت، دعا اور اس میں پڑھی جانے والی تمام چیزیں آہستہ پڑھنا، اگرچہ نماز رات میں پڑھی جائے، لیکن تکبیر اور سلام تمام چیزوں کو آواز سے کہے گا، نماز جماعت سے پڑھنا، ممکن ہو تو لوگوں کا تین یا تین سے زیادہ صفوں میں ہونا، جبکہ سب سے کم صفیں دو ہیں، خواہ امام کو ملا کر ہو، اس صورت میں مقتدی کا امام کے برابر کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہوگا، اسی طرح درود شریف کے کامل ترین صیغے کو منتخب کرنا، اور وہ (صیغہ) سنن صلاۃ میں مذکور ہے، آل پر صرف صلاۃ (دعائے رحمت) بھیجنا نہ کہ سلام، نبی اکرم ﷺ پر صلاۃ وسلام دونوں بھیجنا، درود شریف سے پہلے حمد وثنا پڑھنا، درود کے بعد مومن مردوں اور عورتوں کے لئے دعا کرنا، نماز جنازہ کے لئے ماثور دعا پڑھنا، دوسرا سلام پھیرنا، چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے یہ کہنا: "اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده" (اے اللہ! ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ فرما اور اس کے بعد فتنے میں مبتلا نہ فرما)، پھر پڑھے: "اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ"[1] (جو (فرشتے) کہ عرش کو اٹھائے ہیں، اور جو (فرشتے) اس کے اردگرد ہیں وہ اپنے پروردگار کی تسبیح حمد کے ساتھ کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں)۔ ایسے ہی امام یا منفرد کا مرد کے سر کے پاس اور عورت اور خنثی کے پچھلے حصہ کے پاس کھڑا ہونا، ہر تکبیر کے وقت اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھانا پھر ان دونوں کو اپنے سینہ کے نیچے رکھنا، اور جب تک مسبوق اپنی نماز پوری نہ کرلے جنازہ کو نہ اٹھایا جائے، خواہ مختلف اشخاص کی طرف سے متعدد نماز جنازہ ہی کیوں نہ ہوئی ہو، البتہ پہلے پڑھنے والوں کا دوبارہ پڑھنا مکروہ ہے۔

دعاء افتتاح اور سورت کو نہ پڑھنا بھی سنن میں شامل ہے، اور تکفین سے پہلے نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے[2]۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ اس کی سنتیں یہ ہیں: اس کو جماعت سے

---

(۱) الغرر البہیہ فی شرح البہجۃ الوردیہ ۲/۱۱۱، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۱، ۲۴۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۲۲۳۔

(۱) سورۂ غافر/۷۔

(۲) شرح البہجۃ الوردیہ ۲/۱۱۰، ۱۱۴۔

پڑھنا، اگر نمازی زیادہ ہوں تو کسی صف میں تین آدمی سے کم نہ ہونا، چھ لوگ ہوں تو امام ان کو دوصفوں میں کر دے، چار ہوں تو ہر دو سے ایک صف بنادے، اور دوسری نمازوں کی طرح صف سے پیچھے تنہا نماز پڑھنے والے کی نماز درست نہیں۔ امام اور منفرد مرد کے سینہ کے پاس اور عورت کے وسط میں کھڑے ہوں، اور نماز جنازہ میں قرأت و دعا آہستہ سے پڑھے[1]، ان حضرات نے سورہ فاتحہ پڑھنے سے پہلے تعوذ وتسمیہ کا ذکر کیا ہے، لیکن اس کے مسنون ہونے پر ان کی کوئی صراحت نہیں مل سکی۔

۲۹- جب سات لوگ ہوں تو تین صفوں میں کھڑے ہوں، ایک آگے بڑھے، اس کے پیچھے تین، ان کے پیچھے دو اور ان دونوں کے پیچھے ایک کھڑا ہو، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: سنت یہ ہے کہ صفیں تین سے کم نہ ہوں، اور نمازی زیادہ ہوں تو کسی صف کی تعداد تین سے کم نہ ہو، اور چھ ہوں تو امام انہیں دوصفوں میں کر دے، چار ہوں تو ہر دو کی ایک صف بنادے، اور صف کے پیچھے تنہا پڑھنے والے کی نماز صحیح نہیں ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک اس کی سنت یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو تین صفیں ہوں اور کم سے کم دو صفیں ہوں، اگر چہ امام کی صف ملا کر ہو، اور اس وقت مقتدی کا امام کے برابر کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے۔

ترمذی نے حضرت مالک بن ہبیرہ کی حدیث مرفوع نقل کی ہے: "من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب" (جس کی نماز جنازہ تین صف کے لوگوں نے پڑھی تو اس نے واجب کرلیا) دوسری روایت میں ہے: "إلا غفرله" (اس کی مغفرت کر دی جائے گی)، اور حضرت مالک بن ہبیرہ نماز جنازہ کے لئے آنے والوں کی تین صفیں بناتے تھے، چاہے کم ہوں یا زیادہ[1]۔

(۱) غایۃ المنتہی ۱/۲۴۰۔

نماز جنازہ کا طریقہ:

۳۰- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام نماز جنازہ میں مرد وعورت دونوں کے سینہ کے بالمقابل کھڑا ہوگا، اور نماز جنازہ میں امام کے جائے وقوف میں یہ سب سے بہتر جگہ ہے، لیکن اگر دوسری جگہ کھڑا ہو تو بھی جائز ہے۔

حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول یہ نقل کیا ہے: امام مرد کے بیچ اور عورت کے سینہ کے بالمقابل کھڑا ہوگا، ابن ابی لیلی کا بھی یہی قول ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ امام مرد کے وسط میں اور مرد کے علاوہ (عورت، بچہ اور خنثی) کے مونڈھوں کے پاس کھڑا ہو، جبکہ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام کا مرد کے سر اور عورت کے پچھلے حصہ کے پاس کھڑا ہونا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ مروی ہے کہ حضرت انسؓ نے ایک مرد کی نماز جنازہ پڑھی، اور سر کے پاس کھڑے ہوئے، اور ایک عورت کی پڑھی تو اس کے پچھلے حصہ کے پاس کھڑے ہوئے، تو حضرت علاء بن زیاد نے پوچھا: **"هكذا كانت صلاة رسول الله ﷺ على المرأة عند عجيزتها وعلى الرجل عند رأسه ؟ قال: نعم"**[2] (کیا نبی کریم ﷺ کی نماز جنازہ عورت

(۱) الہندیہ، المغنی ۲/۴۸۲ طبع ریاض، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۰، فتح الباری ۳/۱۲۱ اور حدیث: "من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب" کی روایت ابوداؤد (۳/۵۱۴-۵۱۵ طبع عزت عبید الدعاس)، ترمذی (۳/۳۳۸ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/۴۷۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت مالک بن ہبیرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں، انہوں نے فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "هكذا كانت صلوة رسول الله ﷺ على المرأة..." کی روایت ابوداؤد (۳/۵۳۳-۵۳۴ طبع عزت عبید الدعاس)، ترمذی (۳/۳۴۳ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/۴۷۹، عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

کے پچھلے حصہ کے پاس اور مرد کے سر کے پاس اسی طرح ہوتی تھی؟ فرمایا: ہاں!) ان حضرات نے فرمایا: وجہ یہ ہے کہ اس میں بقیہ لوگوں کے مقابلہ میں عورت کی حفاظت زیادہ ہے، لہذا اگر مرد وعورت کے جنازہ میں کسی اور جگہ کھڑا ہوتو جائز ہے مگر خلاف سنت ہے۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ امام مرد کے سینے کے پاس کھڑا ہوگا، اور ایک قول ہے کہ سر کے پاس، اور عورت کے بیچ میں اور خنثی کے سینہ اور وسط کے درمیان کھڑا ہوگا، حضرت انس کی حدیث کی وجہ سے جس میں ہے کہ انہوں نے ایک عورت کی نماز جنازہ پڑھی اور تخت کے درمیان کھڑے ہوئے[1]۔

۱ ۳ – امام و مقتدی نیت کریں گے، پھر امام اور پیچھے والے چار تکبیریں کہیں گے، یہ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، ثوری، ابن المبارک اور اسحاق کا یہی قول ہے، اور ترمذی اور ابن المنذر کے قول کے مطابق اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے، ان تکبیرات میں سے ایک بھی چھوڑ دے تو نماز درست نہیں ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر امام پانچ تکبیریں کہے تو اس کی اتباع نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ منسوخ ہے، لیکن قول مختار کے مطابق اس کے سلام کا انتظار کیا جائے گا تا کہ اس کے ساتھ سلام پھیرے یہی اصح قول ہے، اور ایک روایت ہے کہ جب امام تکبیر زائد کہے تو مقتدی سلام پھیر دے۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر امام پانچ تکبیریں کہے تو مقتدی پانچویں تکبیر میں اس کی اتباع نہیں کرے گا، بلکہ سلام پھیر دے گا یا اس کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے گا، اور یہی اصح قول ہے، اور خلاف اصح یہ ہے کہ اگر اتباع کرے تو مضر نہیں ہے۔

(۱) الہندیہ ۱/۱۶۱، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۳، الدسوقی ۱/۴۱۴، المجموع ۵/۲۲۴، مغنی المحتاج ۱/۳۴۱، القلیوبی ۱/۳۳۱، کشاف القناع ۲/۱۱۲۔

حنابلہ کہتے ہیں: اولی یہ ہے کہ چار تکبیروں پر اضافہ نہ کرے، اور زائد تکبیروں میں صرف سات تک امام کی اتباع کرے اس سے پہلے سلام پھیرنا حرام ہے خواہ سات سے بھی تجاوز کر جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں: جب رفع یدین کے ساتھ پہلی تکبیر کہہ چکے تو ثنا پڑھے جیسا کہ گذرا[1]۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک پہلی تکبیر کہنے کے بعد، أعوذ باللہ الخ، بسم اللہ الخ اور سورۂ فاتحہ پڑھے۔

اور حنفیہ و مالکیہ کہتے ہیں: نماز جنازہ میں قرأت نہیں ہے۔

جب دوسری تکبیر کہہ دے تو نبی کریم ﷺ پر درود بھیجے، اور وہ درود ابراہیمی ہے جس کو رکوع والی نماز میں قعدہ اخیرہ میں پڑھا جاتا ہے، اور جب تیسری تکبیر کہہ دے تو میت کے لئے دعا واستغفار کرے جیسا کہ گذر چکا، پھر چوتھی تکبیر کہے، اور چوتھی تکبیر کے بعد کوئی دعا نہیں ہے، حنفیہ کا ظاہر مذہب اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک چوتھی تکبیر کے بعد کہے: "رَبَّنَا آتِنَا فِيْ الدُّنْيَا حَسَنَةً الخ"[2] (اے ہمارے پروردگار! ہم کو دنیا میں بھی بہتری دے الخ)، اور ایک قول کے مطابق کہے: "رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوْبَنَا......"[3] (اے ہمارے پروردگار! ہمارے دلوں کو کج نہ کر)۔ بعض حضرات کہتے ہیں: اسے اختیار ہوگا کہ خاموش رہے یا دعا پڑھے، اور شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک چوتھی تکبیر کے بعد بھی دعا پڑھے، پھر ایک یا دو سلام پھیرے جیسا کہ پہلے اختلاف گذر چکا ہے، اور قوم کے ساتھ ساتھ میت کو سلام کرنے کی نیت کرے جیسا کہ "الدر" اور "مراقی الفلاح" میں ہے اور "ہندیہ" میں ہے: میت کو سلام کرنے کی نیت نہیں کرے گا۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۰۱۔
(۳) سورۂ آل عمران/۸۔

کسی بھی تکبیر کے بعد جو کچھ پڑھے گا خواہ سورہ فاتحہ ہو یا کچھ اور، نماز دن میں ہو یا رات میں جہر نہیں کرے گا۔

کیا سلام بلند آواز سے کرے گا؟ حنفیہ کے یہاں "ظاہر روایت" میں اس سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا ہے، اور حسن بن زیاد نے بیان کیا ہے کہ آواز بلند نہیں کرے گا، اس لئے کہ آواز کو بلند کرنا دوسروں کو اطلاع دینے کے لئے ہوتا ہے، اور اس کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ سلام تکبیر کے بعد بلافصل مشروع ہے، لیکن عمل اس کے برخلاف ہے، اور "جواہر الفتاوی" میں ہے: ایک سلام میں جہر کرے گا۔

امام محمد نے "مؤطا" میں روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب نماز جنازہ پڑھتے تھے تو سلام پھیرتے حتی کہ پیچھے والوں کو سناتے، امام محمد نے فرمایا: ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، لہذا دائیں اور بائیں طرف سلام پھیرے اور قریب والوں کو سنائے، اور امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔

اور امام ابو یوسف نے فرمایا: نہ بالکل بلند آواز سے کرے گا اور نہ بالکل آہستہ کرے گا۔

مالکیہ کے نزدیک سنانے کی حد تک امام سلام پھیرنے میں جہر کرے گا، اور غیر امام کے لئے آہستہ کہنا مستحب ہے[1]۔

علامہ نووی نے فرمایا: جمہور مالکیہ کا قول ہے کہ ایک سلام پھیرے گا۔

اس میں اختلاف ہے کہ کیا امام آواز سے سلام پھیرے گا؟ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں: آواز سے سلام پھیرے گا، اور امام مالک سے دو روایتیں ہیں، "مدونہ" میں ہے کہ نماز جنازہ میں سلام سے متعلق امام مالک فرماتے ہیں: اپنے کو سنائے اور اسی طرح

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۱۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۱، کشاف القناع ۲/ ۱۱۲، الطحطاوی علی المراقی ۳۴۲، شرح مسلم ۱/ ۳۰۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۶۔

وہ لوگ جو امام سے پیچھے ہوں امام کے سلام سے (بھی) ہلکی آواز میں سلام پھیریں، نیز امام اور غیر امام دونوں کے لئے ایک سلام ہے، ایک روایت میں ہے کہ امام ایک سلام اتنی آواز میں پھیرے کہ پیچھے والوں کو سنا سکے، اور اس کے پیچھے والے آہستہ سے ایک سلام پھیریں، اور اگر اپنے پیچھے والوں کو سنا دیں تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا۔ حنابلہ کا کہنا ہے: ایک سلام تشہد کے بغیر دائیں طرف رخ کر کے پھیرے، اور سامنے کے رخ پر پھیرنا جائز ہے، اور دوسرا سلام (بھی) جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق پہلی تکبیر کے علاوہ دونوں ہاتھوں کو نہیں اٹھائے گا، اور بہت سے مشائخ بلخ نے ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کو اختیار کیا ہے۔

امام مالک کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ ان سے مروی ہے کہ نماز جنازہ میں پہلی تکبیر کے علاوہ رفع یدین نہیں کیا جائے گا، ان سے یہ بھی مروی ہے کہ چاروں تکبیرات کے وقت رفع یدین کرنا مجھے پسند ہے اور ان کے مسلک میں قول اول راجح ہے، ثوری کا بھی یہی مذہب ہے، اور "الشرح الصغیر" میں ہے: مونڈھوں کے بالمقابل دونوں ہاتھوں کا اٹھانا صرف پہلی تکبیر کے وقت مستحب ہے، اور پہلی تکبیر کے علاوہ میں (رفع یدین) خلاف اولی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ رفع یدین ہر تکبیر کے وقت مسنون ہے[1]۔

نماز جنازہ میں مسبوق کیا کرے:

۳۲ - جب آدمی اس حال میں آئے کہ امام اس کی غیر موجودگی میں

(۱) الہندیہ ۱/ ۱۶۱، شرح مسلم ۱/ ۳۰۹، المدونہ ۱/ ۱۶۰، ۱۷۰، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۱، ۲۴۲، نیل الأوطار ۴/ ۵۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۴، التنبیہ رص ۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۲، المغنی ۲/ ۴۹۰ طبع ریاض، شرح مسلم

تکبیر اولی کہہ چکا ہو تو وہ انتظار کرے، پھر جب امام دوسری تکبیر کہے تو اسی کے ساتھ وہ بھی تکبیر کہے، پھر جب امام فارغ ہو جائے تو مسبوق جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے فوت شدہ تکبیر کہہ لے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کا قول ہے، (امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حاضر ہوتے وقت تکبیر کہہ لے) اسی طرح اس وقت بھی کرے جب امام کے دو یا تین تکبیریں کہہ چکنے پر آیا ہو، اور اگر مسبوق انتظار نہ کرے اور امام کی دوسری، تیسری یا چوتھی تکبیر کہنے سے پہلے تکبیر کہہ لے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن اس کی اس تکبیر کا شمار نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس حال میں آیا کہ امام چاروں تکبیریں کہہ چکا ہے اور سلام نہیں پھیرا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کی روایت کے مطابق وہ امام کے ساتھ شامل نہ ہوگا، لیکن صحیح یہ ہے کہ شامل ہو جائے گا، اور فتوی اسی پر ہے، پھر جنازہ اٹھانے سے پہلے بغیر دعا پڑھے ہوئے تینوں تکبیریں مسلسل کہے گا (یہ امام ابو یوسف کا قول ہے) اور اگر ہاتھوں میں اٹھالیا گیا ہو اور کندھوں پر نہ رکھا گیا ہو تو ظاہر روایت میں مذکور ہے کہ تکبیر نہ کہے، اور امام محمد سے روایت ہے کہ اگر میت زمین سے قریب تر ہو تو تکبیر کہے گا ورنہ نہیں، اسی پر اعتماد وعمل کرنا چاہئے، جیسا کہ ''شرنبلالیہ'' میں ہے۔

یہ تو اس وقت ہے جبکہ وہ غائب ہو پھر حاضر ہو جائے، اور اگر امام کے ساتھ موجود تھا اور غفلت کی وجہ سے امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی یا نیت میں مشغول رہا اور تکبیر میں تاخیر کر دی تو وہ تکبیر کہے گا، اور ان سب کے نزدیک امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کرے گا، اس لئے کہ جب وہ مستعد (تیار) تھا تو شریک جنازہ کے حکم میں شمار کیا جائے گا[۱]۔

مالکیہ کا قول ہے: اگر امام کی دعا میں مشغولیت کے وقت آیا ہو تو اس پر واجب ہے کہ تکبیر نہ کہے پھر جب امام تکبیر کہے تو اس کے ساتھ وہ بھی تکبیر کہے، اگر انتظار نہ کرے اور تکبیر کہہ لے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، لیکن اس کی یہ تکبیر معتبر نہیں ہوگی، خواہ انتظار کرے یا نہ کرے، پھر جب امام سلام پھیر دے تو مقتدی فوت شدہ تکبیر کی قضا کرے گا، خواہ جنازہ فوراً اٹھالیا جائے یا موجود رہے، البتہ اگر جنازہ موجود ہے تو ہر وہ تکبیر جس کی قضا کرے گا اس کے بعد دعا پڑھے گا، اور اگر اٹھالیا جائے تو لگاتار تکبیر کہے گا اور دعا نہ پڑھے گا تاکہ غائب کی نماز جنازہ پڑھنے والا نہ ہو، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک غائب میت پر نماز جنازہ مشروع نہیں ہے، اور اگر امام اور اس کے ساتھ مصلی چوتھی تکبیر سے فارغ ہو گئے ہوں تو صحیح قول کے مطابق مسبوق اس کے ساتھ شامل نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ تشہد کے حکم میں ہے، لہذا اگر اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو میت پر مکرر نماز پڑھنے والا (شمار) ہوگا، اور نماز جنازہ کی تکرار ان کے نزدیک مکروہ ہے[۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جب مقتدی، امام کے پہلی یا کسی اور تکبیر سے فارغ ہونے کے بعد، ایسے وقت آئے جب امام قراءت وغیرہ میں مشغول ہو تو اس کے ساتھ شامل ہو جائے گا اور یہ انتظار نہیں کرے گا کہ امام بعد والی تکبیر کہے، البتہ وہ اپنی نماز میں اس طرح نماز کی ترتیب پر چلے گا جیسے منفرد ہونے پر چلتا، چنانچہ پہلی تکبیر کہنے کے بعد امام کی تکبیر سے پہلے پہلے سورہ فاتحہ کا جتنا حصہ پڑھ سکتا ہو پڑھے بقیہ حصہ اس سے ساقط ہو جائے گا، پھر دوسری تکبیر کے بعد درود شریف پڑھے (بقیہ نماز میں بھی)، اور اسی طرح (چلتا رہے)۔ پھر جب امام فارغ ہو جائے تو مقتدی مذکورہ ترتیب کے مطابق اپنی نماز پوری کرے، اور اذکار کو ان کے محل میں پڑھے خواہ جنازہ رہے یا اٹھالیا جائے، اور اگر تکبیر تحریمہ کے بعد امام تکبیر کہہ دے اور وہ

= ۷/ ۱۴۱، المطبعۃ المصریہ۔

(۱) الہندیہ ۱/ ۱۶۴، ابن عابدین مع الدر ۱/ ۶۱۳، ۶۱۴۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۴۔

سورہ فاتحہ میں سے کچھ بھی نہ پڑھ سکے تو امام کے ساتھ تکبیر کہے، اور امام پوری سورہ فاتحہ کا اس کی جانب سے کفیل ہوجائے گا۔

"التنبیہ" میں ہے: جس سے پہلے امام نے کچھ تکبیریں کہہ لی ہوں وہ نماز میں شامل ہوجائے اور جو ملے اسے ادا کرے، پھر جب امام سلام پھیر دے تو بقیہ تکبیریں لگاتار کہہ لے[1]۔

حنابلہ کا قول ہے کہ جس کی کچھ نماز چھوٹ جائے وہ تکبیر کہے اور امام کو جس حال میں پائے بطور استحباب (دوسری) نماز کی طرح شامل ہوجائے خواہ دو تکبیروں کے درمیان ہی ہو، اور خواہ چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے ہو، پھر اس کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہے، اور بطور استحباب تین تکبیروں کی قضا کرے، اور جو کچھ امام کے ساتھ شامل ہونے سے پہلے چھوٹا ہے مسبوق اس کی قضا اس کی کیفیت کے ساتھ کرے گا، اس لئے کہ قضاء تمام نمازوں کی ادا ہی کی طرح ہوتی ہے، اور نماز کے مسبوق کی طرح اس کی قضا امام کے سلام کے بعد ہوگی۔

بہوتی فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں: البتہ اگر اس کو ایسا عذر پیش آجائے جس سے جمعہ اور جماعت کو ترک کر دینا جائز ہو تو یہ بھی صحیح ہے کہ تنہا پڑھ لے، اور امام کے سلام سے پہلے اپنی نماز پوری کرے، پھر مسبوق اگر اس کو دعا میں پائے تو اس میں اس کی اتباع کرے، اور جب امام سلام پھیر دے تو تکبیر کہے اور تعوذ وتسمیہ (اعوذ باللہ الخ وبسم اللہ الخ) کے بعد سورہ فاتحہ پڑھے پھر تکبیر کہے اور درود شریف پڑھے، پھر تکبیر کہے اور سلام پھیر دے، اس لئے کہ یہ بات گذر چکی ہے کہ وہ اپنی نماز کے ابتدائی حصہ کی قضا کرنے والا ہے، لہذا وہ اس کو اسی حساب سے ادا کرے گا، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد: "**وما فاتکم فأتموا**"[2] (اور جو چھوٹ جائے اس کو پورا کرو) عام ہے (سبھی نمازوں کو شامل ہے)۔

یہ اسی وقت ظاہر ہوگا جب چوتھی یا تیسری تکبیر کے بعد دعا ہو، لیکن نیند یا سہو وغیرہ کی وجہ سے اسے انجام نہ دے، ورنہ چار تکبیر پر زیادتی لازم آئے گی اور اس کو چھوڑ دینا افضل ہے، اور اگر اس کو دعا میں پالے اور اس کے ساتھ آخری تکبیر کہے تو جب امام سلام پھیر دے وہ تکبیر کہے اور سورہ فاتحہ پڑھے، پھر تکبیر کہے اور درود شریف پڑھے اور پھر تکبیر کہے بغیر سلام پھیر دے، اس لئے کہ چاروں تکبیریں پوری ہوچکی ہیں[1]۔

اگر امام کے ساتھ پہلی تکبیر کہہ لی اور دوسری تیسری نہیں کہی تو ان دونوں تکبیروں کو کہے، پھر امام کے ساتھ چوتھی تکبیر کہے۔

کچھ تکبیرات کا چھوڑ دینا:

۳۴- اگر امام بھولے سے تیسری تکبیر کے بعد سلام پھیر دے تو چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیرے[2]۔

حنابلہ کا کہنا ہے: اگر وہ شخص جس کی کوئی تکبیر نہیں چھوٹی ہے جان بوجھ کر تکبیر چھوڑ دے تو نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر سہواً چھوٹ جائے تو اگر مقتدی ہو (اور سلام کے بعد) طویل وقفہ نہ ہوا ہو تو تکبیر کہہ لے، اور اگر امام ہو تو مقتدی اسے متنبہ کریں اور وقفہ طویل نہ ہوا ہو تو تکبیر کہہ لے گا اور سب کی نماز درست ہوجائے گی، لیکن اگر وقفہ طویل ہوگیا ہو یا کوئی منافی عمل پیش آگیا ہو تو پھر سے نماز پڑھائے، اور اگر مقتدیوں نے علاحدگی کی نیت کر لی ہو تو ان کی نماز صحیح ہوجائے گی۔

شافعیہ کا کہنا ہے کہ اگر امام کی جانب سے قصداً نقص ہو تو

(۱) التنبیہ رص ۳۸۔

(۲) حدیث: "وما فاتکم فأتموا......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۲۰، ۴۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) غایۃ المنتہی ار ۲۴۳، ۲۴۴، کشاف القناع ۲/ ۱۲۰۔

(۲) ابن عابدین ا/ ۶۱۳۔

سب کی نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر سہواً ہوتو امام اور مقتدی دوسری نمازوں کی طرح اس کا تدارک کرلیں، یہاں سجدہ سہو نہیں ہے۔

مالکیہ کا کہنا ہے: اگر امام کی جانب سے عمداً نقص ہوتو سب کی نماز باطل ہوجائے گی، اور سہواً ہوتو مقتدی اس کو (متنبہ کرنے کے لئے) تسبیح پڑھیں، اگر جلد ہی رجوع کرلے اور تکبیر مکمل کرلے تو اس کے ساتھ مقتدی حضرات بھی تکبیر مکمل کرلیں اور سب کی نماز صحیح ہوجائے گی، اور اگر رجوع نہ کرے یا طویل وقفہ کے بعد متنبہ ہوتو وہ لوگ خود تکبیر مکمل کرلیں گے اور ان کی نماز صحیح ہوجائیگی اور امام کی نماز باطل ہوجائے گی [1]۔

کئی اکٹھا جنازوں کی نماز:

۳۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کئی جنازے اکٹھا ہوجائیں تو ان سب پر اکٹھا یا الگ الگ نماز پڑھنا درست ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں: امام اگر چاہے تو ہر ایک کی علاحدہ نماز پڑھے اور چاہے تو سب پر سب کی نیت کر کے ایک دفعہ نماز پڑھے، ''معراج الدرایہ'' اور ''بدائع'' میں اسی طرح ہے اور ''الدر'' میں ہے: ہر ایک پر الگ نماز پڑھنا ایک ساتھ پڑھنے سے افضل ہے (اس لئے کہ ایک ساتھ پڑھنا مختلف فیہ ہے)، لہٰذا اگر الگ الگ پڑھتا ہوتو پہلے سب سے افضل کی نماز پڑھے، پھر جو افضل ہو بشرطیکہ دوسرا اس سے پہلے نہ آجائے، ورنہ پہلے جو حاضر ہو اس کی نماز جنازہ پڑھے، خواہ وہ فضل اور بڑائی میں کم تر ہو۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ الگ الگ نماز پڑھنا ایک دفعہ نماز پڑھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ اس میں عمل زیادہ ہے، اور قبولیت کی زیادہ امید ہے۔

(۱) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۲، شرح البہجہ ۲/ ۱۱۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۱۔

حنابلہ نیز شافعیہ میں صاحب ''تنبیہ'' کا قول یہ ہے کہ جب کئی جنازے جمع ہوجائیں تو سب کی ایک ساتھ نماز پڑھنا ہر ایک کی تنہا تنہا نماز پڑھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ اس میں جلدی بھی ہے اور سہولت بھی [1]۔

پھر حنفیہ کہتے ہیں: اگر ان کی نماز ایک دفعہ پڑھنا ہوتو چاہے چوڑائی میں ان کو ایک صف میں کردے، اور اگر چاہے تو ان کو یکے بعد دیگرے قبلہ کے رخ پر کردے تا کہ ہر ایک کے بالمقابل کھڑا ہوسکے، یہ ظاہر الروایہ ہے۔

امام ابوحنیفہ سے اصول کے علاوہ دوسری روایت میں مروی ہے کہ دوسری شکل اولی ہے، اس لئے کہ سنت یہ ہے کہ امام میت کے بالمقابل کھڑا ہو، اور یہ دوسری شکل میں پایا جائے گا نہ کہ پہلی شکل میں، اور اگر چوڑائی میں ایک صف ہی کرے تو اگر وہ فضل میں مختلف (کم وبیش) ہوں تو ان میں افضل کے پاس کھڑا ہو، اور اگر سب برابر ہوں تو سب سے زیادہ معمر کے پاس کھڑا ہو۔

امام مالکؒ کہتے ہیں: میری رائے میں بعض کو بعض کے پیچھے کیا جائے یا سب کو ایک صف میں کیا جائے اور امام ان کے درمیان میں کھڑا ہوکر نماز پڑھائے سب کی گنجائش ہے، اور اگر مرد وعورت کے جنازے ہوں تو امام سے متصل مردوں کو اور ان کے پیچھے قبلہ کی جانب عورتوں کو کیا جائے، اور اگر صرف عورتوں (کے جنازے) ہوں تو ان کے ساتھ مردوں جیسا عمل کیا جائے سب کی گنجائش ہے، ایک دوسرے کے پیچھے ہوں (یا) ایک صف میں۔

شافعیہ (اپنے قول اصح کے مطابق) اور حنابلہ فرماتے ہیں: جنازے امام کے سامنے ایک دوسرے کے پیچھے رکھے جائیں، اور

(۱) کشاف القناع ۲/ ۱۱۲، المجموع للنووی ۵/ ۲۲۵، ۲۲۶، الزرقانی علی المؤطا ۲/ ۶۴۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ان کو امام کے سامنے ایک صف میں دائیں جانب رکھا جائے گا اور امام ان میں سے آخری کے بالمقابل کھڑا ہوگا، اور اگر جنازے میں مرد وعورت دونوں ہوں تو شافعیہ کے نزدیک قول اول متعین ہوجائے گا[1]۔

اور اگر ان کو قبلہ کے رخ پر یکے بعد دیگرے رکھنا ہو تو مناسب یہ ہے کہ سب سے افضل کو امام سے متصل رکھا جائے، امام ابوحنیفہ سے اسی طرح روایت ہے کہ افضل اور معمر کو امام سے متصل رکھا جائے، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں: میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ اہل فضل امام سے قریب ہوں۔

پھر ہر ایک کے سر کو اگر دوسرے کے سر کے بالمقابل رکھے تو بہتر ہے، اور ابن ابی لیلیٰ کے قول کے مطابق اگر زینہ کے انداز میں رکھے، وہ اس طرح کہ دوسرے کا سر پہلے کے کندھے کے پاس ہو تب بھی بہتر ہے، امام ابوحنیفہ سے اسی طرح روایت کی گئی ہے[2]۔

شافعیہ کہتے ہیں: ایک کو دوسرے کے پیچھے رکھا جائے گا تاکہ امام سب کے بالمقابل ہوجائے۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر وہ ایک ہی قسم کے ہوں تو متعین طور پر ان میں سے ہر ایک کا سر دوسرے کے بالمقابل ہوگا، اور اگر ایک سے زیادہ قسم کے ہوں تو ایک قسم سے تعلق رکھنے والوں کے سر برابر کر دیئے جائیں، اور عورت کے درمیانی حصہ کو مرد کے سینہ کے برابر کر دیا جائے[3]۔ اور جنازے کی اقسام مختلف ہونے کی صورت میں تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ جنازہ کے رکھنے کی ترتیب یہ ہوگی کہ امام سے متصل جانب مردوں کو، پھر بچوں کو، پھر خنثیٰ کو، پھر عورتوں کو اور پھر قریب البلوغ لڑکیوں کو رکھا جائے گا۔

(۱) المجموع ۵/۲۲۶، غایۃ المنتہی ۱/۲۴۱، الأم ۱/۲۴۴، شرح البہجۃ ۱/۱۰۸۔
(۲) البدائع ۱/۳۱۶، ابن عابدین ۱/۶۱۵، الہندیہ ۱/۱۶۲۔
(۳) کشاف القناع ۲/۱۱۲، المجموع ۵/۲۲۶، مغنی المحتاج ۱/۳۴۸۔

اور اگر سب مرد ہوں تو امام سے متصل جانب افضل اور معمر کو رکھا جائے گا[1]۔

یہ اس صورت میں ہے جب انہیں ایک ساتھ لایا جائے، اور اگر ان کو یکے بعد دیگرے لایا جائے اور سب ایک ہی قسم کے ہوں تو جو سب سے پہلے لایا جائے اس کو مقدم کیا جائے گا۔

امام مالکؒ وشافعیؒ فرماتے ہیں: اگر کسی جنازہ کی نماز شروع کر دی جائے اور ایک یا دو تکبیریں کہہ لی جائیں پھر دوسرا جنازہ لایا جائے تو اسے رکھ دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ اس سے پہلے والے جنازہ کی نماز سے فارغ ہوجائے، کیونکہ اس نے اس بعد والے جنازہ کی نیت کے بغیر نماز شروع کی ہے، پھر وہ بعد والے جنازہ کی نماز پڑھے[2]۔

جب امام کسی جنازہ پر تکبیر کہہ چکے اور دوسرا جنازہ لایا جائے تو وہ پہلے جنازہ کی نماز جاری رکھے گا، پھر جب فارغ ہوجائے تو دوسرے جنازہ پر پھر سے نماز پڑھے گا، اگر لوگوں کے دوسرا جنازہ رکھتے وقت وہ دوسری تکبیر دونوں کی نیت سے کہے تب بھی نماز پہلے ہی کی ہوگی، دوسرے کی نہیں ہوگی۔ اور اگر دوسری تکبیر صرف دوسرے کی نیت سے کہے تو نماز دوسرے کی ہوگی اور وہ پہلی سے نکل جائے گا، پھر جب فارغ ہو تو پہلے جنازہ پر نماز کا اعادہ کرے، حنفیہ کا مذہب یہی ہے[3]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر تکبیر کہہ لے اور دوسرا جنازہ لایا جائے تو دوبارہ تکبیر کہے اور دونوں کی نیت کرے، اور اگر تیسرا جنازہ لایا جائے تو تیسری بار تکبیر کہے اور تینوں جنازوں کی نیت کرے، پھر اگر چوتھا جنازہ لایا جائے تو چوتھی تکبیر کہے اور سب کی نیت کرے، اس طرح پہلے جنازہ

(۱) الہندیہ ۱/۱۶۲، اور مذہب کے بارے میں سابقہ مراجع۔
(۲) الأم ۱/۲۴۴، الشرح الصغیر ۱/۲۲۸، المدونہ ۱/۱۶۴۔
(۳) الہندیہ ۱/۱۶۲، البدائع ۱/۳۱۴، ۳۱۶۔

پر چار، دوسرے پر تین، تیسرے پر دو اور چوتھے پر ایک تکبیر ہوجائے گی، پھر وہ تین الگ تکبیرات کہے گا اور سات تکبیریں پوری کرے گا، پانچویں میں قرأت کرے اور چھٹی میں (نبی ﷺ پر) درود بھیجے اور ساتویں میں دعا کرے، اس طرح اس کی پہلے جنازہ پر سات دوسرے پر چھ تیسرے پر پانچ اور چوتھے پر چار تکبیرات ہو جائیں گی۔

پھر اگر پانچواں جنازہ لایا جائے تو اس کی نیت نہ کرے بلکہ سلام کے بعد اس کی نماز پڑھے، اسی طرح (اس وقت بھی نیت نہ کرے بلکہ سلام کے بعد نماز پڑھے) جب دوسرا جنازہ چوتھی تکبیر کے بعد لایا جائے، اس لئے کہ سات تکبیرات میں سے اب چار نہیں بچی ہیں، جبکہ چار تکبیرات ضروری ہیں، اور سات تکبیرات پر اضافہ جائز نہیں ہے[1]۔

۳۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عورتیں کسی جنازہ کی نماز باجماعت پڑھیں تو دیگر فرض نمازوں کی طرح امامت کرنے والی درمیان میں کھڑی ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک عورتیں جماعت سے نماز نہیں پڑھیں گی، بلکہ ایک ہی وقت میں تنہا تنہا پڑھیں گی، اس لئے کہ اگر وہ ایک ایک کر کے نماز پڑھیں تو نماز کی تکرار لازم آئے گی، اور یہ ان کے نزدیک مکروہ ہے[2]۔

نماز جنازہ میں حدث:

۳۶- حنفیہ کا مسلک ہے کہ اگر امام بے طہارت ہو تو نماز کا اعادہ کیا جائے گا، اور اگر امام طاہر ہو اور قوم طاہر نہ ہو تو امام کی نماز درست ہوگی، اور نماز جنازہ کا اعادہ نہیں کیا جائے گا۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اگر امام نے بے وضو نماز پڑھی اور اس کے مقتدی باوضو تھے تو ان کی نماز کافی ہوجائے گی، البتہ اگر سب بے وضو تھے تو اعادہ کریں، اور اگر ان میں تین یا تین سے زیادہ باوضو تھے تو کافی ہوجائے گی۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں: اگر جنازہ کے امام کو حدث لاحق ہوجائے تو کسی آدمی کا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھا دے اور وہ بقیہ تکبیر کہے، پھر اگر چاہے تو وضو کرنے کے بعد وہ لوٹ آئے اور جو پائے اس کو پڑھ لے، جو چھوٹ جائے اس کی قضا کر لے اور اگر چاہے تو اسے ترک کردے[1]۔

اگر امام کو نماز جنازہ میں حدث لاحق ہوجائے، اور وہ دوسرے کو آگے بڑھا دے تو جائز ہے، یہی (قول) صحیح ہے، پھر جب وضو کے بعد لوٹے تو اپنی نماز پر بنا کرے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اگر امام کو حدث لاحق ہوجائے تو وہ لوٹ جائے اور وضو کرے، اور اس کے مقتدی بقیہ تکبیر منفرداً کہیں، کوئی ان کی امامت نہ کرے[2]۔

قبر پر نماز جنازہ:

۳۷- اگر میت کو نماز یا غسل سے پہلے دفن کر دیا گیا ہو، تو جب تک اس کے پھٹ جانے کا یقین نہ ہوجائے اس کے قبر میں ہوتے ہوئے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، یہ حنفیہ کا مذہب ہے[3]۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں: قبر پر نماز نہیں پڑھی جائے گی، جیسا کہ "بدایۃ المجتہد" میں ہے اور "مقدمات ابن رشد" میں ہے کہ اگر

(۱) یہاں عبارت کی توضیح کر کے ہم نے عبارت میں تصرف کیا ہے، غایۃ المنتہی (۱/ ۲۴۳، ۲۴۴)۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۱۴، الأم ۱/ ۲۴۴، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۴۔

(۱) الہندیہ ۱/ ۱۶۲، البدائع ۱/ ۳۱۶، الأم ۱/ ۱۴۴، المدونہ ۱/ ۱۷۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۴، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۰، البدائع ۱/ ۳۱۴۔

اس پر نماز پڑھنے سے پہلے دفن کر دیا گیا ہو تو جب تک فوت نہ ہوا ہو اسے نکال لیا جائے گا اور نماز پڑھی جائے گی، اور اگر فوت ہو گیا ہو تو اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے گی، ابن القاسم اور ابن وہب کا یہی مسلک ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر فوت ہو گیا ہو تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائیگی تا کہ یہ قبروں پر نماز پڑھنے کا ذریعہ نہ بن سکے، اشہب اور سحنون کا یہی مذہب ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ فوت کس چیز سے ہوتا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ فوت اس طور پر ہوتا ہے کہ کچی اینٹ نصب کرنے کے بعد مٹی ڈال دی گئی ہو، گرچہ دفن سے فراغت نہ ہوئی ہو، اور جس پر مٹی نہ ڈالی گئی ہو تو اسے نکالا جائے گا، اور نماز پڑھی جائے گی، اگرچہ کچی اینٹیں نصب کر دی گئی ہوں، یہ قول اشہب کا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ فوت دفن سے فراغت کے بعد ہی ہوتا ہے، یہ قول ابن وہب کا ہے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے: فوت نہیں ہوگا اگرچہ اس کے دفن سے فراغت ہوگئی ہو، اور جب تک تغیر کا خوف نہ ہوا سے نکالا جائے گا اور اس پر نماز پڑھی جائے گی، سحنون اور عیسی بن دینار کا قول نیز ابن القاسم کی ایک روایت یہی ہے، اور قبر میں میت ہو تو اس پر اس وقت تک نماز جنازہ پڑھی جائے گی جب تک کہ ایک طویل عرصہ نہ گذر جائے، یہاں تک کہ ظن غالب ہو جائے کہ بوسیدہ وغیرہ ہونے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہوگا، اور جب میت پر ایک بار نماز جنازہ پڑھ لی گئی ہو تو خواہ دفن کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو اس پر دوبارہ نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

اور امام مالکؒ اس حدیث کے بارے میں جس میں آیا ہے: "أن النبي ﷺ صلى عليها وهي في قبرها"[1] (نبی ﷺ نے اس (عورت) کی نماز جنازہ اس حال میں پڑھی کہ وہ اپنی قبر میں تھی) فرماتے ہیں کہ یہ حدیث وارد ہوئی ہے، لیکن عمل اس پر نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مدفون پر نماز جنازہ ہر اس شخص کے لئے جائز ہے جس کی دفن سے پہلے اس پر نماز چھوٹ گئی ہو، اور بعض حضرات کہتے ہیں: جو اس کی موت کے وقت اس پر نماز پڑھنے کا اہل رہا ہو وہ ہمیشہ اس پر نماز پڑھ سکتا ہے، اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ایک مہینہ تک (پڑھ سکتا ہے) جب کہ بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک اس کا جسم بوسیدہ نہ ہو جائے اس وقت تک پڑھ سکتا ہے اور ان کے نزدیک معتمد قول اس شخص کے حق میں جواز کا ہے جو اس کی موت کے وقت نماز جنازہ کی فرضیت کا اہل رہا ہو[1]۔

امام احمد کے نزدیک جس شخص کی میت پر نماز چھوٹ گئی ہو اس کے لئے تدفین سے ایک مہینہ تک نیز اس پر معمولی زیادتی کے ساتھ مثلاً دو دن تک اس کی قبر پر نماز پڑھنا جائز ہے، اور اس کے بعد پڑھنا حرام ہے۔ امام اوزاعی سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ قبر پر نماز جنازہ جائز ہے لیکن ان سے وقت کی کوئی تحدید منقول نہیں ہے۔

اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: غیر موجود رہنے والا ایک مہینہ تک اور موجود رہنے والا تین دن تک نماز پڑھ سکتا ہے۔

ترمذی نے ابن المبارک کا یہ قول نقل کیا ہے: جب میت کو دفن کر دیا گیا ہو اور اس پر نماز نہ پڑھی گئی ہو تو قبر پر نماز پڑھی جائے گی[2]۔

---

(۱) حدیث: "إن النبي ﷺ صلّى عليها وهي في قبرها" کی روایت = بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۰۴، ۵۰۵ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۶۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) التنبیہ رص ۳۸، الأم ۱/ ۲۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۶۔

(۲) مقدمات ابن رشد ۱/ ۱۷۰، المدونہ ۱/ ۱۶۴، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۴، نیل المآرب ۱/ ۶۶، المحلی ۵/ ۱۳۹، ۱۴۰، الترمذی ۲/ ۱۴۹۔

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا:

۳۸-حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز جنازہ صحراء، (آبادی کی) جگہوں اور گھروں میں برابر درجہ میں جائز ہے، اور سڑک اور لوگوں کی اراضی پر مکروہ ہے، اسی طرح جس مسجد میں جماعت سے نماز ہوتی ہو اس میں بھی مکروہ ہے، خواہ میت اور لوگ دونوں مسجد میں ہوں، یا میت مسجد کے باہر اور لوگ مسجد میں ہوں، یا میت مسجد میں اور امام اور (دوسرے) لوگ مسجد کے باہر ہوں، یہی قول مختار ہے (۱)۔

مسجد میں نماز جنازہ کے سلسلہ میں ''ابن عابدین'' کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جن علاقوں کی مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کی عادت جاری ہو، یا تو اس لئے کہ مسجد کے علاوہ دوسری جگہ نماز پڑھنا متعذر ہو یا مشکل ہو، اس سبب سے کہ جن مقامات میں نماز جنازہ پڑھی جاتی تھی ان کے نقوش مٹ گئے تو وہاں مکروہ تنزیہی یعنی خلاف اولی ہونے کا فتوی دینا مناسب ہے، اور بارش وغیرہ کے عذر کے سبب کراہت (بھی) نہ ہوگی، (اور غیر بارش کے عذر کی مثال یہ ہے کہ) مثلاً ولی اور جس کو حق تقدم حاصل ہے معتکف ہو، اور دوسرا اس کی تبعیت میں مسجد میں نماز پڑھے گا، اور جو مسجد نماز جنازہ کے لئے خاص کی گئی ہے اس میں جنازہ کی نماز مکروہ نہیں ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں: میں مسجد میں جنازہ رکھنے کو مکروہ سمجھتا ہوں، اور اگر اس کو مسجد کے قریب مسجد کے اندر نماز پڑھنے کے لئے رکھا جائے تو جنازہ کی نماز پڑھنے والے امام کی اقتدا میں مسجد کے اندر موجود لوگوں کے لئے نماز جنازہ پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جبکہ مسجد کا باہری حصہ نمازیوں کے لئے تنگ پڑ جائے، اور ''الشرح الصغیر'' میں ہے اس کا مسجد میں داخل کرنا نماز کے بغیر بھی مکروہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: جب مسجد کے ملوث ہونے سے اطمینان ہو تو مسجد میں نماز جنازہ پڑھنا مستحب ہے، اور اگر مسجد کے نجس ہونے کا خوف ہو تو اسے مسجد میں داخل کرنا جائز نہیں، اور مسجد میں نماز جنازہ کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ: **"لأنه ﷺ صلى فيه على سهل و سهيل ابني بيضاء"** (۱) (آپ ﷺ نے بیضاء کے دونوں بیٹوں سہل اور سہیل کی نماز جنازہ مسجد میں پڑھی) جیسا کہ مسلم کی روایت ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں: اسی لئے نماز جنازہ (مسجد میں) ہوگی اور اس لئے کہ مسجد مقدس جگہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: ملوث ہونے سے مامون ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ مباح ہے، مامون نہ ہو تو ناجائز ہے۔

قبرستان میں نماز جنازہ پڑھنا:

۳۹-اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

اول: ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ حنفیہ کا مسلک ہے جیسا کہ گذر چکا اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ: **"لأن النبي ﷺ صلى على قبر وهو في المقبرة"** (۲) (نبی کریم ﷺ نے قبرستان میں رہتے ہوئے ایک قبر پر نماز جنازہ پڑھی) اور ابن المنذر نے فرمایا: نافع نے بیان کیا ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ کی

---

(۱) الہندیہ ۱/ ۱۶۲۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۱۹، ۶۲۰، الہندیہ ۱/ ۱۶۲، المدونہ ۱/ ۱۶۱، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۰، تعلیق المقنع ۲۷۹، الفقہ علی المذاہب ۱/ ۴۱۲، شرح البہجہ ۲/ ۱۱۷، اور اس کے الفاظ یہ ہیں: "فعلها فيه افضل" (جنازہ کی نماز مسجد میں پڑھنا افضل ہے)۔

اور حدیث: " لأنه صلى الله عليه وسلم صلى على سهل و سهيل ابني بيضاء " کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلاته على قبر...." آپ کے قبرستان میں رہتے ہوئے قبر پر جنازہ پڑھنے کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۳۷) میں گذر چکی ہے۔

نماز جنازہ بقیع میں قبروں کے درمیان پڑھی گئی، اور حضرت عائشہؓ کی نماز جنازہ حضرت ابوہریرہ نے پڑھی اور وہاں حضرت ابن عمر بھی موجود تھے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے بھی یہی کیا۔

دوم: دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن عمرو بن العاص اور حضرت ابن عباس سے یہی مروی ہے، اور حضرت عطاء، نخعی، شافعیؒ، اسحاق اور ابن المنذر کا یہی قول ہے اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "والأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام" (۱) (سوائے قبرستان اور حمام کے ساری زمین مسجد ہے)، اور اس لئے کہ قبرستان نماز جنازہ کے علاوہ اور کسی نماز کا تو محل ہے نہیں، لہذا حمام ہی کی طرح اس میں بھی نماز جنازہ مکروہ ہوگی (۲)۔

کس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور کس کی نہ پڑھی جائے:

• ۴۰- حنفیہ کی رائے ہے کہ باغیوں، ڈاکوؤں اور انہی جیسے لوگوں کو چھوڑ کر بقیہ ہر اس مسلمان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جس کی ولادت کے بعد موت ہوئی ہو، خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت آزاد ہو یا غلام۔

امام مالک نے اہل فضل کے لئے اصحاب بدعت کی نماز جنازہ کو مکروہ قرار دیا ہے، دردیر فرماتے ہیں: جس بدعتی کی اس کی بدعت

(۱) حدیث: "الأرض كلها مسجد إلا المقبرة و الحمام" کی روایت احمد نے مسند (۹۶/۳ طبع المکتب الإسلامی) میں، ابوداؤد (۳۳۰/۱ طبع عزت عبید الدعاس)، ابن ماجہ (۲۴۶/۱ طبع عیسی الحلبی) اور ترمذی (۱۳۱/۲ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے، اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) الہندیہ ۱۶۲/۱، غنیۃ المستملی رص ۴۹۷ طبع لاہور ۱۳۱۶ھ، الشرح الصغیر ۲۲۸/۱، شرح البہجہ ۹۹/۲، ۱۱۷، المغنی لابن قدامہ ۴۹۴/۲، الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴۱۷/۱۔

کی وجہ سے تکفیر نہ کی گئی ہو اس کی نماز جنازہ پڑھنا صاحب فضل کے لئے مکروہ ہے۔

امام مالک "مدونہ" میں فرماتے ہیں: جب خوارج قتل کئے جائیں تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھنا ہی میرے نزدیک مناسب ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں: کسی لائق تکفیر بدعت کے مرتکب کی عیادت کرنا یا غسل دلانا، یا کفن دلانا، یا نماز جنازہ پڑھنا یا جنازہ کے ساتھ جانا ایک مسلمان کے لئے حرام ہے، اور امام احمد فرماتے ہیں: بدعتی بیمار ہوں تو ان کی عیادت نہ کرو، مرجائیں تو ان کی نماز جنازہ مت پڑھو۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جو خودکشی کرے خواہ عمداً ہی ہو اس کو غسل دلایا جائے گا اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی، فتوی اسی پر ہے، اگرچہ خودکشی دوسرے سے قتال کرنے کے مقابلہ میں زیادہ گناہ کا کام ہے، اور امام ابویوسف فرماتے ہیں: اسے غسل دلایا جائے گا اور نماز نہیں پڑھی جائے گی، اور خودکشی عام ہے خواہ تلوار سے ہو یا سمندر یا آگ میں (اپنے کو) ڈال کر (۱)۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ سرکشی کرنے والوں (یعنی باغیوں) کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، لیکن خلیفہ اس کی نماز نہیں پڑھے گا، اور فرمایا: خودکشی کرنے والے کی نماز پڑھی جائے گی اور اس کے ساتھ مسلمان مردوں کی طرح برتاؤ کیا جائے گا اور اس کا گناہ خود اسی پر ہوگا، حنابلہ کہتے ہیں: امام اعظم (خلیفہ) اور ہر بستی کے امام یعنی قضاء کے ذمہ دار کے لئے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے اور خودکشی کرنے والے پر جنازہ کی نماز پڑھنا مسنون نہیں ہے، اور اگر ان دونوں کی نماز جنازہ پڑھ لی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۲)۔

شوکانی کہتے ہیں: امام مالکؒ، شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ فاسق کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، ان

(۱) الہندیہ ۱۶۲/۱، الشرح الصغیر ۲۹/۱، المدونہ ۱۶۵/۱، غایۃ المنتہی ۲۳۲/۱۔

(۲) المدونہ ۱۶۱/۱، ۱۶۶، المغنی ۳۵۵/۲۔

حضرات نے فرمایا: "إن النبي ﷺ إنما لم يصل على من قتل نفسه زجرا للناس وصلت عليه الصحابة"[1] (نبی کریم ﷺ نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ لوگوں کی تنبیہ کے لئے نہیں پڑھی، اور صحابہ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جو والدین میں سے کسی ایک کو قتل کرڈالے اس کی نماز جنازہ بطور اہانت نہیں پڑھی جائے گی، امام ابو یوسف فرماتے ہیں: جو شخص کسی سامان کی چوری میں قتل کیا جائے تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اور جو شخص کسی حق کے بدلہ میں کسی ہتھیار وغیرہ سے قتل کیا جائے، مثلاً قصاص اور رجم میں تو اس کو نہلایا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور اس کے ساتھ مردوں جیسا برتاؤ کیا جائے گا، اور جس کو خلیفہ نے سولی دی ہو اس کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ابو سلیمان نے ان سے روایت کی ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، امام مالکؒ فرماتے ہیں: ہر وہ شخص جس کو امام نے قصاص یا کسی حد میں قتل کیا ہو امام اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھے گا، اور لوگ پڑھیں گے، یہی حکم سنگسار کئے ہوئے شخص کا ہوگا[2]۔

اور ولادت کے بعد جس کی آواز نہ نکلے اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، جیسا کہ گذر چکا۔

جب ہمارے مردوں کا اختلاط کافر مردوں کے ساتھ ہو جائے تو قول اصح کے مطابق ان پر مطلق نماز پڑھی جائے گی۔

شافعیہ نے میت کی نماز جنازہ پڑھنے سے صرف کافر اور مرتد کا استثناء کیا ہے[1]۔

نماز جنازہ پڑھانے کا حقدار کون ہے؟

۴۱- حنفیہ کے نزدیک میت کی نماز جنازہ پڑھانے کا سب سے زیادہ حق سلطان کو ہے، بشرطیکہ وہ موجود ہو، پھر اس کا نائب یعنی شہر کا امیر (والی)، پھر قاضی، وہ نہ ہوں تو کوتوال[2]، پھر والی کا نائب، پھر قاضی کا نائب اور پھر محلّہ کا امام۔

حصکفی کہتے ہیں: اس میں ابہام ہے، وہ یہ ہے کہ حکام کی تقدیم واجب ہے، جبکہ محلّہ کے امام کی تقدیم صرف مستحب ہے، بشرطیکہ وہ ولی سے افضل ہو، ورنہ ولی زیادہ مستحق ہے، اور بشرطیکہ میت کسی صحیح وجہ سے اپنی زندگی میں اس سے ناراض نہ رہا ہو۔

محلّہ کے امام سے خاص محلّہ کی مسجد کا امام مراد ہے، اور جامع مسجد کا امام (جس کی تعبیر کتاب "المنیۃ" میں امام جمعہ سے کی گئی ہے) محلّہ کے امام سے زیادہ حقدار ہوگا، اور رہا نماز جنازہ کا امام تو مقدسی نے ظاہر کیا ہے کہ وہ اجنبی کی طرح ہوگا اور ولی اس سے مقدم ہوگا۔

پھر ولی کی ترتیب نکاح کے ولی کی ترتیب کے مطابق ہوگی، سوائے باپ کے کہ وہ بالاتفاق بیٹے پر مقدم ہوگا، الا یہ کہ بیٹا عالم ہو اور باپ جاہل ہو تو بیٹا زیادہ مستحق ہوگا۔ لہٰذا نہ تو عورتوں کو ولایت حاصل ہوگی اور نہ ہی شوہر کو، ہاں شوہر اجنبی کے مقابلہ زیادہ مستحق

---

(۱) نیل الاوطار ۱۴۱/۱۔

حدیث: "أن النبي ﷺ لم يصل على من قتل نفسه..." کی روایت مسلم (۶۷۲/۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن سمرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المدونہ ۱۶۱/۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۳۵۰/۱۔

(۲) "المعراج" میں ہے "شرط" راء کے سکون اور حرکت کے ساتھ: منتخب فوجی" اور اس سے مراد شہر کا امیر ہے، جیسے امیر بخاری اور کمال کا ظاہر کلام یہ ہے کہ صاحب شرط (سے مراد) شہر کے امیر کے علاوہ ہے (ابن عابدین ۶۱۵/۱)، اور "الدر" میں ہے (شرط) شین اور راء کے فتحہ کے ساتھ علامت کے معنی میں ہے، اور صاحب شرط وہ ہے جس کو وہ شحنہ (کوتوال) کہتے ہیں، اس کا یہ نام اس کی امتیازی علامت کی وجہ سے پڑا ہے (الطحطاوی علی المراقی ۳۴۳)۔

ہوگا، اور عصبات کی قید صرف عورتوں کو نکالنے کے لئے ہے، لہذا ذوی الارحام جو ولایت میں داخل ہیں وہ اجنبی کے مقابلہ میں زیادہ مستحق ہوں گے۔

ولی سے مراد مکلّف مرد ہے، لہذا بچہ اور معتوہ کو کوئی حق نہیں ہے(۱)۔

۴۲ - اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ میت کی نماز جنازہ پڑھانے میں اس کے والد، پھر اس کے بیٹے، پھر اس کے پوتے کو نیچے تک مقدم رکھا جائے گا پھر دادا کو اوپر تک پھر سگے بھائی کو، پھر علاتی بھائی کو، پھر سگے بھتیجہ کو، اسی طرح نکاح کی ترتیب کی طرح الاقرب فالاقرب (مقدم کئے جائیں گے)۔

اور جس کو حق تقدم حاصل ہے وہ اس شخص کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے جس کے لئے اپنی نماز پڑھانے کی میت نے وصیت کی ہو، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول کے مطابق اس کی وصیت باطل ہے، اور ابن رستم کی ''نوادر'' میں ہے: وصیت جائز ہے، اس کے باوجود جس کو حق تقدم ہے اسی کو مقدم کیا جائے گا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: رشتہ دار سلطان سے زیادہ مستحق ہے(۲)۔

حنفیہ کے نزدیک شوہر کو ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ موت کی وجہ سے تعلق ختم ہوگیا، لیکن مرنے والی بیوی کا اگر کوئی ولی نہ ہو تو شوہر زیادہ مستحق ہے، پھر پڑوسی اجنبی سے زیادہ مستحق ہیں۔

اگر کوئی عورت مر جائے اور اس کا شوہر ہو اور اسی سے ایک عاقل بالغ بیٹا ہو، تو ولایت بیٹے کو ہوگی نہ کہ شوہر کو، لیکن بیٹے کے لئے مکروہ ہوگا کہ باپ سے آگے بڑھ جائے، اور مناسب یہی ہے کہ باپ کو آگے بڑھا دے، اور اگر کسی دوسرے شوہر سے لڑکا ہو تو اس کے لئے آگے بڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ولی وہی ہے اور ماں کے شوہر کی تعظیم اس پر واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ میت پر نماز پڑھانے کا زیادہ مستحق میت کا وصی ہوگا اگر اس کی برکت کی امید میں وصیت کی ہو ورنہ نہیں، پھر خلیفہ یعنی امام اعظم، رہا اس کا نائب تو اس کو آگے بڑھنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، الا یہ کہ فیصلہ اور خطبہ میں اس کا نائب ہو، پھر قریب ترین عصبہ، لہذا بیٹے کو مقدم کیا جائے گا، پھر اس کے پوتے کو، پھر والد کو، پھر بھائی کو، پھر بھتیجہ کو، پھر دادا کو، پھر چچا کو، پھر چچازاد بھائی کو اور ایسے ہی آگے تک۔

البتہ میت کے شوہر کو آگے بڑھنے کا حق نہ ہوگا، وہ عصبات کے بعد ہوگا، اور اگر عصبات نہ ہوں تو سب اجنبی برابر ہیں، البتہ افضل کو مقدم کیا جائے گا۔

شافعیہ کا کہنا ہے: اس کی نماز پڑھانے کا زیادہ مستحق میت کا باپ ہوگا اوپر تک، پھر بیٹا ہوگا نیچے تک، پھر سگا بھائی، پھر علاتی بھائی، پھر سگا بھتیجہ، پھر علاتی بھتیجہ، پھر میراث کی ترتیب کے مطابق بقیہ عصبات، یہ نہ ہوں تو امام اعظم یا بیت المال کے انتظام وانصرام کے وقت اس کا نائب اور پھر اقرب فالاقرب کے اصول کے مطابق ذوی الارحام۔

اگر مذکورہ بالا جن حضرات کو حق تقدم حاصل ہے ان کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے وصیت کرے تو یہ وصیت نافذ نہیں کی جائے گی۔

جہاں دوسرے اجنبی لوگ پائے جائیں شوہر کو کوئی استحقاق نہ ہوگا، اور جہاں کوئی مرد پایا جائے بیوی کو کوئی استحاق نہ ہوگا، اگر نہ پایا جائے تو شوہر اجنبیوں سے زیادہ مستحق ہوگا۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۶۱۲۔

(۲) مراقی الفلاح اور اس پر طحطاوی کے حواشی رص ۳۴۴، البدائع ۱/۳۱۷۔

عورت مردوں کی ترتیب کے اعتبار سے مقدم ہوگی اور نماز پڑھائے گی[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: نماز جنازہ میں امامت کا زیادہ حقدار میت کا وصی عادل ہے، پھر سلطان، پھر اس کا نائب، پھر میت کا باپ اوپر تک پھر اس کا بیٹا نیچے تک، پھر وراثت کی ترتیب کے مطابق اقرب فالاقرب، پھر ذوی الارحام، پھر شوہر ہوگا، اور ولی کا نائب اسی کے درجہ میں ہوگا، برخلاف وصی کے نائب کے کہ وہ اس کے درجہ میں نہیں ہوگا[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر ایک درجہ کے دو ولی ہوں تو ان میں عمر رسیدہ زیادہ مستحق ہوگا، اور دونوں کو حق ہے کہ دوسرے کو بڑھا دیں، اور اگر دونوں میں سے ہر ایک علاحدہ آدمی کو بڑھائیں تو جس کو بڑی عمر والا بڑھائے زیادہ مستحق ہوگا۔

اور ان میں سے کسی ایک کو یہ حق نہیں ہے کہ دوسرے کی اجازت کے بغیر کسی انسان کو بڑھائے الا یہ کہ دونوں کسی معمر کو اس کی عمر کی وجہ سے بڑھائیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الکبر الکبر"[3] (بڑے کو آگے بڑھاؤ) اور دوسری احادیث بھی ہیں۔

مساوی درجہ کے دو اولیاء میں سے ایک اگر کسی کو نائب بنانا چاہے تو دوسرا اس کا نائب بننے کا زیادہ مستحق ہے۔

اگر دو ولیوں میں اختلاف ہوجائے اور کوئی اجنبی ان کی اجازت کے بغیر آگے بڑھ کر نماز پڑھا دے تو دیکھا جائے گا، اگر اولیاء نے اس کے ساتھ نماز پڑھی ہے تو نماز جائز ہوگی اور اس کا اعادہ نہیں کیا جائے گا، اور اگر اولیاء نے اس کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تو ان کو نماز کے اعادہ کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ فرض کی ادائیگی ہوجانے کے باوجود ان کا حق ساقط نہیں ہوا، اور دوسرے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنے والا، اولیاء کے ساتھ نماز کا اعادہ نہیں کرے گا[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر ایسے عصبہ متعدد ہوں جو میت سے قرابت رکھنے کے اعتبار سے مساوی ہوں تو اس کو مقدم کیا جائے گا جو فقہ یا حدیث وغیرہ کی زیادتی کی وجہ سے ان میں افضل ہو، اسی طرح جب اجنبیوں کے علاوہ کوئی نہ ہو تو نماز جماعت کی طرح ان میں افضل کو مقدم کیا جائے گا۔

اگر اولیاء مساوی درجہ کے ہوں اور ان میں اختلاف ہوجائے تو شافعیہ معمر کو آگے بڑھانے کے قائل ہیں، إلا یہ کہ معمر کا حال پسندیدہ نہ ہو تو ان میں سب سے افضل اور فقہ میں زیادہ فوقیت رکھنے والا پسندیدہ ہوگا، اور اگر فقہ وفضیلت میں وہ سب قریب قریب ہوں تو سب سے معمر (کو آگے بڑھایا جائے گا)، اس لئے کہ یہاں مقصد دعا کرنا ہے اور معمر کی دعا قبولیت سے زیادہ قریب ہوتی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن الله يستحيي أن يرد دعوة ذي الشيبة في الإسلام"**[2] (اللہ تعالی کو اسلام میں سفید بال (یعنی مسلمان ہوتے ہوئے جس کے بال سفید ہوئے ہوں) والے کی دعا رد کرتے ہوئے حیا آتی ہے)۔ اور اگر سب عمر میں برابر

(۱) المدونہ ۱/۱۶۱، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۴، التنبیہ ۳۱، شرح البہجہ ۱/ ۱۰۴، ۱۰۷۔
(۲) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۰۔
(۳) حدیث: "الکبر الکبر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۲۹/۱۲ طبع السلفیہ) نے حضرت سہیل بن خیثمہ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۳۱۷، الطحطاوی رص ۳۴۴۔
(۲) حدیث: "إن الله يستحيي أن يرد دعوة ذي الشيبة فى الاسلام" کے بارے میں ہیثمی نے کہا: طبرانی نے "الاوسط" میں اس کی روایت کی ہے اور اس کی سند میں صالح بن راشد ہیں، ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے جب کہ اس میں ضعف ہے اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۱۰/ ۱۴۹ طبع دار الکتاب العربی) اور صاحب کنز العمال نے اس حدیث کو ابن نجار کی طرف منسوب کیا ہے (کنز العمال ۱۵/ ۶۶۶ طبع مؤسسۃ الرسالہ) اور یہ حدیث حضرت انس بن مالک سے مروی ہے۔

ہوں، اور ایسا کم ہی ہوگا، اور ان میں صلح نہ ہو سکے تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں: جب اولیاء مساوی درجہ کے ہوں تو مقدم اس کو کیا جائے گا جو ان میں پنج وقتہ نمازوں کی امامت کا زیادہ حقدار ہو۔ اگر اس میں بھی سب برابر ہوں تو ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی، اور غیر مستحق کی امامت مستحق کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر مکروہ ہے، لیکن اس سے فرض ساقط ہو جائے گا، پھر اگر مستحق اس کے پیچھے نماز پڑھ لے تو یہ اجازت سمجھی جائے گی، ورنہ اسے اعادہ کا اختیار ہوگا اس لئے کہ امامت اسی کا حق ہے، اور جو نماز پڑھ چکے ہیں ان کے لئے بھی مستحق کے تابع ہو کر اعادہ جائز ہے[۱]۔

۴۳- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس نے پہلے نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس کے لئے نماز جنازہ مسنون ہے، چاہے وہ اس کی نماز پڑھانے کا سب سے زیادہ مستحق ہو یا نہ ہو۔

اور "الأم" میں فرمایا: اگر اولیاء نماز جنازہ پڑھنے میں سبقت کریں پھر دوسرا ولی آ جائے تو مجھے پسند تو یہ ہے کہ دوبارہ نماز کے لئے جنازہ نہ رکھا جائے، اور اگر کر ہی ڈالے تو انشاء اللہ اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، اور امام مالکؒ کے نزدیک دوبارہ نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی[۲]۔

نماز جنازہ کے مفسدات ومکروہات:

۴۴- حنفیہ کے نزدیک جان بوجھ کر حدث کرنا، کلام اور عمل کثیر وغیرہ جو عام نماز کو باطل کرنے والی چیزیں ہیں ان سے نماز جنازہ بھی فاسد ہو جاتی ہے، البتہ عورت کے بالمقابل کھڑے ہونے سے نماز جنازہ فاسد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ محاذات کے ذریعہ نماز کا فاسد ہونا نص سے معلوم ہوا ہے، اور نص مطلق نماز کے لئے وارد ہوئی ہے، لہذا دوسری نماز کو اس سے ملحق نہیں کیا جائے گا، اسی وجہ سے سجدہ تلاوت کو اس سے ملحق نہیں کیا گیا، چنانچہ سجدہ تلاوت کے لئے بھی محاذات مفسد نہیں ہے، اسی طرح نماز جنازہ میں قہقہہ سے طہارت ختم نہ ہوگی، اس لئے کہ مطلق نماز کے بارے میں قہقہہ سے طہارت ختم ہونے کی بابت نص وارد ہوئی ہے، پس یہ نص اپنی مورد تک محدود رہے گی، دوسری نمازوں میں متعدی نہیں کی جائے گی۔

نماز جنازہ سورج نکلتے وقت، سورج ڈوبتے وقت اور نصف النہار کے وقت مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے: **"ثلاث ساعات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي فيها وأن نقبر فيها موتانا"**[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں تین اوقات میں نماز پڑھنے اور مردہ قبر میں اتارنے سے منع فرمایا ہے)۔ اور مردہ قبر میں اتارنے سے نماز جنازہ مراد ہے نہ کہ اسے دفن کرنا۔

حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق نماز جنازہ اس وقت مکروہ تحریمی ہے جب ان اوقات میں آئے، جیسا کہ "مراقی الفلاح" میں ہے، لیکن "تحفۃ الفقہاء" میں ہے: افضل یہ ہے کہ ان اوقات میں آنے والے جنازہ کی نماز پڑھ لے اور موخر نہ کرے، بلکہ زیلعی تو (یہاں تک) کہتے ہیں: تاخیر مکروہ ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے حضرت علی سے فرمایا: **"ثلاث لا تؤخرها، الصلاة إذا آنت، والجنازة إذا حضرت، والأيم إذا وجدت لها كفئا"**[۲] (تین چیزوں میں تاخیر مت کرو، نماز میں جب اس کا

(۱) الأم ۱/ ۲۴۳، مختصر المزنی ۱/ ۱۸۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ وغایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۰، الشرح الصغیر (بہت اختصار کے ساتھ) ۱/ ۲۲۵۔

(۲) الأم ۱/ ۲۴۴، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۴۰، المدونہ ۱/ ۱۶۴۔

(۱) حدیث: "ثلاث ساعات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي..." کی روایت مسلم (۱/ ۵۶۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامر سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ثلاث لاتؤخروهن، الصلاة إذا آنت و الجنازة......" کی

وقت ہوجائے، اور جنازہ میں جب حاضر ہوجائے، اور غیر شادی شدہ لڑکی (کی شادی) میں جب اس کا کفول جائے)۔

اگر جنازہ مکروہ وقت سے پہلے آجائے اور نماز مؤخر کرکے، وقت مکروہ میں پڑھی جائے تو نماز صحیح نہیں ہوگی، اور اس کا اعادہ واجب ہوگا۔

فجر کی نماز کے بعد یا عصر کی نماز کے بعد اور اسی طرح طلوع فجر کے بعد اور غروب آفتاب کے بعد مغرب کی نماز سے پہلے نماز جنازہ مکروہ نہیں ہے، لیکن غروب آفتاب کے بعد مغرب سے ابتدا کرے، پھر نماز جنازہ پڑھے، پھر سنت پڑھے[1]۔

ابن نجیم فرماتے ہیں: غالبًا یہ بیان افضلیت کے لئے ہے، اور "حلیہ" میں ہے: فتوی اس پر ہے کہ نماز جنازہ کو سنت جمعہ سے مؤخر کیا جائے، لہذا اس بنیاد پر اسے سنت مغرب سے بھی مؤخر کرنا چاہئے اس لئے کہ سنت مغرب زیادہ مؤکد ہے۔

ابن المبارک فرماتے ہیں: حدیث شریف "أو أن نقبر فيها موتانا" (یا یہ کہ ہم ان اوقات میں مردوں کو قبر میں اتاریں) کے معنی ہیں: نماز جنازہ پڑھنا، اور ابن المبارک نے طلوع آفتاب اور غروب آفتاب، اور نصف النہار سے زوال آفتاب تک نماز جنازہ کو مکروہ قرار دیا ہے، (جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے) امام احمد واسحاق کا بھی یہی قول ہے، اور یہی قول امام مالک واوزاعی نیز حضرت ابن عمر کا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر بغیر قصد کے ان اوقات میں تدفین ہوجائے تو مکروہ نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ممانعت ان نمازوں پر محمول ہے جن کا کوئی سبب نہیں ہوتا[1]۔

= روایت ترمذی (۳/۳۴۸ طبع مصطفیٰ الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/۴۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور میں اس کی اسناد کو متصل نہیں پاتا۔

(۱) المشرب الوردی رص ۲۳۶، مراقی الفلاح اور اس کے حاشیے ر ۱۰۷، ۱۰۸، الدر مع ابن عابدین ۱/۲۶۱، ۲۶۳۔

تعزیت، مرثیہ اور زیارت قبور وغیرہ:

۴۵ - طحطاوی کہتے ہیں: جب میت کی تدفین سے فراغت ہوجائے تو اس کی قبر کے پاس اتنی دیر بیٹھنا (ٹھہرنا) مستحب ہے جتنی دیر میں اونٹ ذبح کرکے اس کا گوشت تقسیم کیا جائے، چنانچہ امام مسلم حضرت عمرو بن العاص سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "**إذا دفنتموني فشنوا علي التراب شنا، ثم أقيموا حول قبري قدرما تنحر جزور ويقسم لحمها حتى استأنس بكم، وأنظر ماذا أراجع به رسل ربي**"[2] (جب تم مجھے دفن کرنا تو میرے اوپر ہر طرف سے مٹی ڈالنا، پھر میری قبر کے اردگرد اتنی دیر کھڑے رہنا جتنی دیر میں اونٹ ذبح کئے جائیں اور ان کا گوشت تقسیم کیا جائے، تاکہ میں تم سے انس حاصل کروں اور دیکھوں کہ میں اپنے پروردگار کے فرستادوں (فرشتوں) سے کیا سوال جواب کرتا ہوں)، (اس دوران) لوگ قرآن کی تلاوت کریں اور میت کے لئے دعاء مغفرت کریں، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ جب میت کی تدفین سے فارغ ہوتے تو اس کے پاس کھڑے ہوتے اور فرماتے: "**استغفروا لأخيكم وسلوا له التثبيت فإنه الآن يسأل**"[3] (اپنے بھائی

(۱) شرح مسلم ۱/۲۷۶، سنن ترمذی ۲/۳۴۴، المؤطا بشرح الزرقانی ۲/۶۳، تحفۃ الاحوذی ۲/۱۴۴۔

(۲) اثر: "إذا دفنتموني فشنوا علي التراب شنا، ثم أقيموا ......" کی روایت مسلم (۱/۱۱۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "استغفروا لأخيكم و سلوا له التثبيت فإنه الآن يسأل" کی

کے لئے دعاءِ مغفرت کرو اور اس کے لئے ثابت قدمی کی دعا مانگو، اس لئے کہ اس وقت اس سے سوال کیا جا رہا ہے)۔

حضرت ابن عمر تدفین کے بعد قبر پر سورہ بقرہ کے ابتدائی اور آخری حصہ کی تلاوت کو مستحب قرار دیتے تھے[1]۔

اور تدفین کے بعد تلقین کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس سے روکا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کا تقاضا ہے کہ یہ ممنوع ہو، اور یہی قول مالکیہ کا بھی ہے، ان کے مطابق تدفین کے بعد اور تدفین کے دوران تلقین کرنا مکروہ ہے۔ مستحب صرف جاں کنی کے وقت ہے۔ شافعیہ نے اس کو مستحب قرار دیا ہے اور کہا ہے: یہاں تلقین یہ ہے کہ تلقین کرنے والا اگر میت کی ماں کا نام جانتا ہو تو کہے: اے فلاں عورت کے بیٹے فلاں، ورنہ اس کی نسبت حضرت حوا علیہا السلام کی طرف کرے، پھر اس کے بعد میت کو مخاطب کرتے ہوئے کہے: اس عہد کو یاد کر جس پر دنیا سے نکلا ہے (یعنی) اس بات کی گواہی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور یہ کہ جنت حق ہے، جہنم حق ہے، موت کے بعد اٹھایا جانا حق ہے، اور یہ کہ قیامت بلا شک آنے والی ہے، اور یہ کہ اللہ قبر والوں کو اٹھائے گا، اور یہ کہ تو اللہ کو رب مان کر، اسلام کو دین مان کر اور حضرت محمد ﷺ کو نبی مان کر، قرآن کو امام (رہنما و ہادی) مان کر کعبہ کو قبلہ مان کر اور مسلمانوں کو بھائی مان کر راضی ہے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اکثر نے تلقین کو مستحب قرار دیا ہے، لہذا مٹی برابر کرنے کے بعد اس کے سرہانے کھڑا ہوگا اور کہے گا: (ان حضرات نے بھی شافعیہ کے ذکر کردہ کلمات تلقین جیسے الفاظ کا ذکر کیا ہے)[2]۔

۴۶- متاخرین حنفیہ میں بہت سے حضرات کا کہنا ہے: میت کے گھر والوں کے پاس اکٹھا ہونا مکروہ ہے کہ اس کے پاس تعزیت کرنے والے آئیں، بلکہ جب لوگ تدفین سے لوٹیں تو چاہئے کہ وہ متفرق ہو جائیں اور اپنے کاموں میں مشغول ہو جائیں، اور صاحب میت اپنے کام میں مشغول ہو جائے، اور اظہار مصیبت کے لئے گھر کے دروازہ پر بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ عمل اہل جاہلیت کا ہے: "ونهى النبي ﷺ عن ذلك"[3] (اور نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے)۔ "الدر المختار" میں ہے: تعزیت کے لئے تین دن تک مسجد کے علاوہ دوسری جگہ بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: یہاں پر کلمہ "لابأس" کا استعمال اس کی حقیقت میں کیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ عمل خلاف اولی ہے۔ "منیۃ" میں اس کی صراحت ہے، رہا مسجد میں بیٹھنا تو یہ مکروہ ہے، جیسا کہ "البحر" میں "المجتبی" کے حوالے سے ہے، اور "شرح منیۃ" اور "فتح" میں اس کو جزم یعنی یقین کے صیغہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

یہ اس وقت ہے جب بیٹھنا کسی ممنوع کے ارتکاب کے ساتھ نہ ہو، یعنی بستر نہ بچھایا جائے اور میت کے گھر والوں کی طرف سے کھانا

= روایت ابوداؤد (۳/ ۵۵۰ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۱/ ۳۷۰ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے اور حاکم نے فرمایا: "اس کی سند صحیح ہے" اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) اس کا ذکر ابن عابدین نے کیا ہے اور طبرانی نیز بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابن عمر سے مرفوعا روایت نقل کی ہے کہ قبر کے سرہانے سورۂ بقرہ کے اول کی اور پائتانے کے پاس سورۂ بقرہ کے آخر کی تلاوت کرنی چاہئے۔ جیسا کہ سیوطی کی شرح الصدور رص ۱۴۰ میں ہے۔

(۱) شرح البہجہ ۲/ ۱۲۲، اور اس سلسلے کی حدیث کی سند ضعیف ہے، لیکن ابن صلاح وغیرہ نے کہا ہے: اہل شام کے قدیم عمل سے اسے تقویت ملتی ہے۔

(۲) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۵۱۔

(۳) حدیث: "نهي النبي ﷺ عن الجلوس على باب الدار للمصيبة" ہمارے پاس موجود مراجع میں اس حدیث کا سراغ نہ لگ سکا۔

تیار نہ کیا جائے ورنہ یہ بدعت قبیحہ ہے، جیسا کہ ''مراقی الفلاح'' اور اس کے حواشی میں ہے۔

''النہر'' میں ''التجنیس'' سے نقل کیا ہے کہ مصیبت کے لئے تین دن تک بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور معروف راستہ پر بستر بچھا کر گھر کے دروازے پر بیٹھنا قبیح ترین اعمال میں سے ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: ظاہر یہی ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے کہ لوگ مسجد میں بیٹھیں اور قرآن کی تلاوت کریں، پھر جب لوگ اس سے فارغ ہوجائیں تو میت کا ولی کھڑا ہو اور لوگ اس سے تعزیت کریں جیسا کہ ہمارے زمانہ میں کیا جاتا ہے، اس لئے کہ جلوس کا مقصد تعزیت ہے نہ کہ تلاوت قرآن، اور جب یہ اجتماع اور جلوس مصیبت کے وقت تین دن ہو تو اس کے سلسلہ میں رخصت آئی ہے۔ اور عورتیں قطعاً نہ بیٹھیں۔ صاحب ''ظہیریہ'' نے گھر یا مسجد میں بیٹھنے اور گھر کے دروازہ پر بیٹھنے میں فرق بیان کیا ہے، پہلی شکل کا حکم یہ بیان کیا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور دوسری شکل کے بارے میں فرمایا: تعزیت کے لئے گھر کے دروازہ پر بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اہل جاہلیت کا عمل ہے، اور اس سے روکا گیا ہے، اور بلاد عجم میں بستر بچھانے اور معروف راستوں پر کھڑے ہونے کا جو معمول ہے وہ قبیح ترین اعمال میں سے ہے۔ تعزیت کے لئے بیٹھنے کی کراہت پر شافعیہ، حنفیہ سے متفق ہیں۔

اسی طرح حنابلہ کہتے ہیں: مصیبت زدہ کی مصیبت کے لئے بیٹھنا مکروہ ہے، اور قبول تعزیت کے واسطہ بیٹھنے کا بھی یہی حکم ہے، جنازہ کے ساتھ جانے کے لئے یا ولی کے نکلنے پر اس کی تعزیت کی غرض سے میت کے گھر کے پاس بیٹھنا مکروہ نہیں ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں: قبول تعزیت کے واسطے بیٹھنا مباح ہے[1]۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۵۹، ۳۶۰، اور اس میں یہ بھی ہے کہ ظہیریہ کے اس بیان =

۴۷- تعزیت مردوں اور ان عورتوں کے لئے مستحب ہے جو فتنہ میں ڈالنے والی نہ ہوں[1] اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: ''**من عزى أخاه بمصيبة كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة**''[2] (جو کسی مصیبت میں اپنے بھائی کی تعزیت کرے اللہ تعالی قیامت کے دن اسے عزت کے جوڑے پہنائے گا)۔ اور تعزیت سے متعلق احکام کی بقیہ تفصیلات ''تعزیت'' کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

میت کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرنا:

۴۸- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ میت کے پڑوسیوں اور دور رہنے والے رشتہ داروں کے لئے اہل میت کے واسطہ اتنا کھانا تیار کرنا مستحب ہے جو ایک دن اور ایک رات ان کو آسودہ رکھے، اس لئے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''**اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد أتاهم ما يشغلهم**''[3] (آل جعفر کے لئے

= پر اعتماد نہیں کیا جائے گا کہ ''اہل میت کے لئے گھر یا مسجد میں بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور دوسرے لوگ رہیں اور تعزیت کریں''، شرح المنیہ رص ۵۱۱، ابن عابدین ۱/ ۶۳۰، شرح البہجہ ۲/ ۱۱۵، بلغۃ السالک ۱/ ۲۲۵۔

(۱) شرح البہجہ ۲/ ۱۲۴، ۱۲۵، الطحطاوی رص ۳۶۱، نیل المآرب رص ۶۸، بلغۃ السالک ۱/ ۲۲۵۔

(۲) حدیث: ''من عزى أخاه بمصيبة كساه الله ......'' کی روایت ابن ماجہ ۱/ ۵۱۱ طبع عیسی الحلبی اور بیہقی (۴/ ۵۹ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، بوصیری کہتے ہیں: اس کی سند میں کلام ہے، قیس ابوعمارہ کا ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے، اور ذہبی ''الکاشف'' میں کہتے ہیں، ثقہ ہیں، اور امام بخاری فرماتے ہیں: یہ محل نظر ہیں، اور سند کے بقیہ رجال مسلم کی شرط پر ہیں، الزوائد ۲/ ۵۰، ۵۱۔

(۳) حدیث: ''اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد أتاهم ما يشغلهم'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۹۷ طبع عزت عبید الدعاس)، ترمذی (۳/ ۳۱۴ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۵۱۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن

کھانا تیار کرو اس لئے کہ ان کو مشغول کر دینے والی بات پیش آ گئی ہے)، اور ان سے کھانے کا اصرار کرے، اس لئے کہ غم ان کے لئے (کھانے سے) مانع ہوگا اور ان کو کمزور کر دے گا، مالکیہ کا بھی یہی قول ہے، الا یہ کہ وہ کسی امر حرام مثلاً واویلا مچانے، منہ میں طمانچہ مارنے اور نوحہ کرنے کے لئے اکٹھے ہو جائیں، تو ان کے لئے کھانا تیار کرنا مستحب نہیں ہے[1]۔

حنابلہ کے نزدیک یہ تین دن تک میت کے گھر والوں کے لئے مسنون ہے، ان کے پاس جمع ہونے والوں کے لئے نہیں کہ ان کے لئے تو مکروہ ہے اِلا یہ کہ وہ مہمان ہوں، اور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ میت کے گھر والوں کی طرف سے ضیافت مکروہ ہے۔ اس لئے کہ ضیافت کی مشروعیت خوشی کے موقع پر ہے نہ کہ مصیبت کے وقت۔ یہ بدعت قبیحہ ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لا عقر في الإسلام"[2] (اسلام میں ذبیحہ نہیں ہے) اس سے مراد اونٹ، گائے اور بکریوں کے وہ ذبیحے ہیں جو قبر کے پاس ہوتے تھے[3]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ میت کے گھر والوں کی طرف سے کھانا کھانا مکروہ ہے۔ اگر یہ کھانا اس کے ترکہ سے پکایا گیا ہو، اور ترکہ کے مستحقین میں کوئی محجور علیہ (جس کو تصرفات سے شرعاً روک دیا گیا ہو) ہو تو کھانا پکانا اور اسے کھانا حرام ہے۔ قبر کے پاس ذبح کرنا، قربانی کرنا اور اسے کھانا مکروہ ہے۔

حنابلہ نیز شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نوحہ کرنے والی عورتوں کے لئے کھانا تیار کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ گناہ کے کام میں تعاون ہے۔ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ متعارف ایام میں کھانا تیار کرنا مکروہ ہے، مثلاً پہلے اور تیسرے دن نیز ہفتہ کے بعد، اسی طرح تقریبات کے موقع پر قبر کے پاس کھانا لے جانا، قرآن خوانی کے لئے دعوت دینا، اور ختم قرآن یا سورہ انعام اور سورہ اخلاص پڑھنے کے لئے صلحاء اور قراء کو جمع کرنا بھی مکروہ ہے۔

البتہ اگر فقراء کے لئے کھانا تیار کرے تو بہتر ہے، "معراج" میں فرمایا: یہ سب افعال نام ونمود اور ریاکاری کے ہیں، ان سے احتراز کرنا چاہئے، اس لئے کہ وہ لوگ ان کاموں کے ذریعہ اللہ کی خوشنودی نہیں چاہتے ہیں اور حنابلہ کی کتاب "غایۃ المنتہی" میں ہے: منکرات میں سے یہ بھی ہے کہ قبر پر کھانا پانی رکھا جائے تاکہ لوگ اس کو لیں[1]۔

اعمال کا ثواب دوسروں کو پہنچانا (ایصال ثواب):

۴۹- جو کوئی روزہ رکھے، یا نماز پڑھے، یا صدقہ کرے اور اس کا ثواب دوسرے مردوں اور زندوں کو پہنچائے تو جائز ہے، اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک اس کا ثواب ان تک پہنچ جائے گا۔ اور امام مالکؒ و امام شافعیؒ نے خالص بدنی عبادات مثلاً نماز اور تلاوت کا استثناء کیا ہے۔ ان کے نزدیک ان عبادتوں کا ثواب میت کو نہیں پہنچے گا۔ متاخرین شافعیہ کی عبارتوں کا مقتضی یہ ہے کہ میت کو تلاوت

= جعفر سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث "حسن صحیح" ہے۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۳۰۰، الشرح الصغیر ۱/ ۲۳۶، شرح البہجۃ ۲/ ۱۳۵۔

(۲) حدیث: "لا عقر في الاسلام" کی روایت احمد (۳/ ۱۹۷، المکتب الإسلامی) اور ابوداؤد (۳/ ۵۵۰، ۵۵۱ طبع عزت عبید الدعاس) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور اُرناؤوط کہتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے (شرح السنہ ۵/ ۴۶۱ طبع المکتب الإسلامی)۔

(۳) الطحطاوی رص ۳۶۰، حدیث کی روایت ابوداؤد نے عبدالرزاق کے حوالہ سے اس کی تفسیر کے ساتھ کی ہے (کتاب الجنائز)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۲۹، ۶۳۰، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۶، شرح البہجہ ۱/ ۱۲۵، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۵۷، ۲۵۸۔

سے نفع پہنچے گا، اس کا ثواب نہیں پہنچے گا۔

اس مسئلہ میں علامہ ابن القیم نے تشفی بخش بحث کی ہے، اس کے لئے ان کی کتاب ''کتاب الروح'' کی طرف رجوع کریں۔

بعض مالکیہ کا کہنا ہے کہ تلاوت میت کے پاس پہنچتی ہے اور قبر کے پاس تلاوت باعتبار فضیلت زیادہ بہتر ہے[۱]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: کوئی بھی نیک کام کر کے اس کا ثواب مسلمان میت کو بخشے تو انشاء اللہ میت کو اس کا فائدہ ہوگا۔ جہاں تک تعلق ہے دعا، استغفار، صدقہ اور واجبات کی ادائیگی کا تو مجھے اس میں کسی اختلاف کا علم نہیں، بشرطیکہ واجبات ایسے ہوں جن میں نیابت ہوسکتی ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ جَآءُوْا مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ''[۲] (اور ان لوگوں کا (بھی حق ہے) جو ان کے بعد آئے (اور وہ) یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں)، نیز ارشاد باری ہے: ''وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ''[۳] (اور اپنی خطا کی معافی مانگتے رہئے اور سارے ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)، اور نبی کریم ﷺ نے حضرت ابوسلمہؓ کے لئے ان کی موت کے وقت دعا کی تھی، اور عوف بن مالکؓ کی حدیث[۴] کے مطابق اس میت کے لئے دعا کی تھی جس کی نماز جنازہ آپ ﷺ نے پڑھائی تھی اور آپ ﷺ نے جس میت کی بھی نماز جنازہ پڑھائی، اس کے لئے دعا کی اور ایک

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ حشر/ ۱۰۔

(۳) سورۂ محمد/ ۱۹۔

(۴) حضرت عوف بن مالکؓ کی حدیث کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۲، ۶۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

شخص نے نبی کریم ﷺ سے سوال کرتے ہوئے کہا: **''یا رسول الله إن أمي ماتت فينفعها إن تصدقت عنها؟ قال: نعم''**[۱] (اے اللہ کے رسول! میری ماں کا انتقال ہوگیا ہے، اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو کیا انہیں نفع ملے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)، یہ ابوداؤد کی روایت ہے اور اس کی روایت حضرت سعد بن عبادہ سے کی ہے۔ ایک خاتون نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ کا فریضہ حج میرے والد کو ایسے بڑھاپے اور بڑی عمر میں لاحق ہوا ہے کہ وہ سواری پر جم نہیں سکتے، تو کیا میں ان کی طرف سے حج کرلوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **''أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى''**[۲] (کیا خیال ہے اگر تمہارے والد پر دَین (قرض) ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتیں؟ اس خاتون نے کہا: جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو اللہ کا قرض تو ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے)۔

اسی طرح ایک صاحب نے جب یہ دریافت کیا کہ میری ماں کا انتقال ہوگیا ہے اور ان پر ایک مہینہ کے روزے باقی ہیں، کیا میں ان کی طرف سے روزہ رکھوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: **''نعم''**[۳] (ہاں رکھو)۔

یہ سب صحیح احادیث ہیں اور ان میں یہ دلالت موجود ہے کہ میت تمام عبادات سے منتفع ہوسکتا ہے، اس لئے کہ روزہ، حج، دعا اور استغفار بدنی عبادات ہیں اور ان کا ثواب اللہ نے میت کو پہنچایا ہے، تو

(۱) حدیث: ''قال: نعم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۸۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''فدين الله أحق أن يقضى'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''قال: نعم'' کی تخریج فقرہ ۴۹ میں گذر چکی ہے۔

یہی معاملہ ان کے علاوہ دیگر عبادات کا ہوگا۔ اس کے علاوہ وہ حدیث (بھی دلیل ہے) جو سورۂ یسین پڑھنے کے ثواب اور اس کے پڑھنے سے قبرستان والوں کے (عذاب میں) اللہ کی طرف سے تخفیف کرنے کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔ حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن العاص سے فرمایا: "**لو کان أبوک مسلما فأعتقتم عنه، أو تصدقتم عنه، أو حججتم عنه، بلغه ذلک**"[1] (اگر تمہارے والد مسلمان ہوتے اور تم ان کی طرف سے غلام آزاد کرتے یا صدقہ کرتے یا حج کرتے تو ان کو یہ پہنچ جاتا)، اور یہ نفلی اور غیر نفلی حج میں عام ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ نیکی اور طاعت کا کام ہے، لہذا اس کا نفع اور ثواب پہنچے گا، جیسا کہ صدقہ، روزہ اور حج فرض کا۔ امام شافعی فرماتے ہیں: واجبات، صدقہ، دعا اور استغفار کے علاوہ کوئی کام میت کی طرف سے نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس کو اس کا ثواب پہنچے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى"[2] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ: "**إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة :إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**"[3] (انسان جب مرجاتا ہے تو اس کا عمل سوائے تین چیزوں کے منقطع ہو جاتا ہے یعنی سوائے صدقہ جاریہ یا نفع بخش علم یا صالح اولاد کے جو اس کے لئے دعا کرتی رہتی ہے)، اور اس لئے بھی کہ عمل کا نفع عامل سے متجاوز نہیں ہوتا، لہذا اس کا ثواب بھی تجاوز نہیں کرے گا۔ بعض شافعیہ کہتے ہیں: جب میت کے پاس تلاوت قرآن کی جائے، یا ثواب بخشا جائے تو اس کا ثواب پڑھنے والے کو ملے گا، اور میت گویا تلاوت کے وقت موجود ہوگی، لہذا اس کے لئے رحمت کی امید کی جاسکتی ہے[1]۔

---

(۱) حدیث: "إنه لو كان أبوک مسلما فأ عتقتم عنه أو تصدقتم عنه..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۰۲ طبع عزت عبید الدعاس)، بیہقی (۶/ ۲۷۹ طبع دار المعرفہ) اور احمد (۱۰/ ۲۳۰/ ۶۷۰۴ طبع دار المعارف) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور احمد شاکر نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ نجم / ۳۹۔

(۳) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) المغنی ۲/ ۵۶۷، ۵۶۸۔

جنابت

تعریف:

۱- جنابت لغت کے اعتبار سے قرب اور قرابت کی ضد ہے۔ اور جب یہ باب تفعیل، تفعل، مفاعلت، تفاعل اور افتعال سے آئے مثلاً یہ کہا جائے: "جنب الشيء، وتجنبه، وجانبه، وتجانبه، واجتنبه" (تو اس کا معنی ہوگا) شئ سے دور ہونا۔ اور جنابت اصل میں: دوری کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے: "اجنب الرجل وجنب" (قرب کا ہم وزن)، "فهو جنب" جنابت سے (مشتق ہے)، ازہری کہتے ہیں: اس کو جنب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جب تک طہارت حاصل نہ کرے اس کو نماز کی جگہوں میں جانے سے روک دیا گیا ہے، تو اس نے ان جگہوں سے دوری اختیار کر لی ہے، یعنی ان سے دور ہو گیا ہے اور ایک قول یہ ہے: یہ نام غسل کر لینے تک لوگوں سے اس کے دور رہنے کی وجہ سے ہے۔

جنب میں مذکر ومؤنث اور واحد، تثنیہ اور جمع سب برابر ہیں، اس لئے کہ وہ مصدر کے صیغہ پر ہے [۱]۔

جہاں تک اس کی اصطلاحی تعریف کا تعلق ہے تو نووی فرماتے ہیں: جنابت کا اطلاق شریعت میں انزال منی یا جماع کرنے والے پر ہوتا ہے۔ اور "جنب" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ نماز، مسجد اور تلاوت سے اجتناب کرتا ہے اور ان سے دور رہتا ہے [۱] اور "نہایۃ المحتاج" میں ہے: جنابت شرعاً ایک ایسا امر معنوی ہے جو بدن کے ساتھ قائم ہو اور کسی رخصت دینے والے کی غیر موجودگی میں نماز کے صحیح ہونے سے مانع ہو [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حدث:

۲- حدث لغت میں: اس حالت کو کہتے ہیں جو شرعی طہارت کو توڑ دے [۳]۔

اصطلاح میں: اس شرعی اور حکمی وصف کو کہتے ہیں جو اعضاء میں سرایت کر جائے اور طہارت کو زائل کر دے، اور ایک قول ہے کہ ان اسباب کو (کہتے ہیں) جن سے وضو یا غسل واجب ہو جائے [۴]۔ حدث جنابت کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، اس لئے کہ جنابت موجبات غسل کے ساتھ مخصوص ہے۔ جہاں تک حدث کا تعلق ہے تو وہ غسل یا وضو کو واجب کرتا ہے۔

ب- خبث:

۳- خبث کا لغوی معنی، نجاست ہے۔ اور اصطلاح میں: وہ چیز جو شرعاً گندی ہو، یعنی حقیقی نجاست ہو، لہذا اس کے اور جنابت کے درمیان فرق یہ ہے کہ جنابت معنوی نجاست کو کہتے ہیں [۵]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، الکلیات ۲/ ۱۶۷ مادہ: "جنب" الہدایہ ۱/ ۱۶۔

---

(۱) المجموع ۲/ ۱۵۹ (تحقیق المطیعی)۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۹۶۔
(۳) المصباح المنیر مادہ: "حدث"۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۵۸، الدسوقی ۱/ ۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷، کشاف القناع ۱/ ۲۸۔
(۵) ابن عابدین ۱/ ۵۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۶۸۔

ج-نجس:

۴-نجس نام ہے ہر گندی چیز کا، اور نجس طاہر کی ضد ہے، اور یہ لغت کے اعتبار سے حقیقی اور حکمی دونوں کو عام ہے، اور عرف میں خبث کی طرح حقیقی نجاست کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا عرف شارع میں جس پر غسل واجب ہوا ہے اس کو نجس نہیں کہیں گے(۱) اور ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

د-طہارت:

۵- طہارت کے لغوی معنی صفائی ستھرائی کے ہیں اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ حدث یا نجاست جو نماز اور اس جیسی چیزوں کے لئے مانع ہے ان کو پانی یا پاک مٹی سے دور کرنا، اس طرح طہارت جنابت کی ضد ہے(۲)۔

جنابت کے اسباب:

جنابت کے دو اسباب ہیں:

۶-ان میں سے ایک: حشفہ یا حشفہ کٹا ہوا ہو تو اسی کے بقدر حصہ کا آگے کی شرمگاہ میں یا مرد و عورت کے پیچھے کی شرمگاہ میں چھپ جانا خواہ انزال ہو یا نہ ہو، یہ مسئلہ بالغ مرد اور عورتوں کے تعلق سے متفق علیہ ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں: عرب جماع کو جنابت کہتے ہیں (گرچہ اس کے ساتھ انزال نہ ہو) اور جنابت وطی کرنے والے اور جس سے وطی کی جائے دونوں کے لئے ثابت ہو جاتی ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ اس طرح کرنے سے جنابت ثابت ہو جاتی ہے، اگرچہ وطی غیر مشتہی شئی مثلاً مردار اور جانور سے کی جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں: اس سے جنابت نہیں ہوگی، الا یہ کہ دخول کے ساتھ انزال بھی ہو، اس لئے کہ سببیت کے اعتبار سے اس میں یہ فعل انسانی شرمگاہ میں کئے جانے والے فعل کی طرح نہیں ہے، اور نابالغوں کی نسبت شافعیہ کہتے ہیں: گذشتہ کیفیت کے ساتھ ایلاج (حشفہ کو داخل کرنے) سے نابالغ جنبی ہو جائے گا، اسی طرح نابالغ لڑکی ایلاج کئے جانے سے ناپاک ہو جائے گی، اس میں صاحب تمیز اور غیر صاحب تمیز برابر ہیں، اور حنابلہ کا قول بھی اسی طرح ہے، البتہ انہوں نے اس بات کی قید لگائی ہے کہ نابالغ ایسا ہو جس کے مثل سے جماع ہو سکتا ہو، اور وہ لڑکے کا دس سال اور لڑکی کا نو سال کا ہونا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: اگر وطی کرنے والا چھوٹا ہو یا جس سے وطی کی جائے وہ چھوٹی ہو تو دونوں پر غسل واجب ہوگا، اور فرمایا: جب نو سالہ بچی سے جماع کرے اور اس جیسی سے جماع ہوتا ہو تو لڑکی پر غسل واجب ہوگا، اور ان سے ایسے لڑکے کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے مثل جماع کر سکتا ہو لیکن وہ ابھی بالغ نہ ہوا ہو اور اس نے عورت سے جماع کر لیا، کیا دونوں کے اوپر غسل واجب ہوگا؟ فرمایا: ہاں (ہوگا)، پوچھا گیا: چاہے انزال ہو یا نہ ہو؟ کہا: ہاں۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: قاضی نے امام احمد کے کلام کو استحباب پر محمول کیا ہے، اور یہی اصحاب الرای اور ابوثور کا قول بھی ہے، اس لئے کہ صغیرہ سے گناہ متعلق نہیں ہوتا اور نہ وہ احکام کی مکلّف ہے اور نہ ہی اس پر نماز فرض ہوتی ہے جس کے لئے طہارت ضروری ہے، لیکن ابن قدامہ کہتے ہیں: امام احمد کے کلام کو استحباب پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے وجوب کی صراحت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کے قول سے استدلال کیا ہے۔ ان کی روایت صغیر اور کبیر

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۰۵، الحطاب ۱/ ۴۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷، کشاف القناع ۱/ ۲۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷، الحطاب ۱/ ۴۳، أسنی المطالب ۱/ ۴، المطلع علی ابواب المقنع رص ۷۔

دونوں کے لئے عام ہے۔ اور اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنے اور نبی کریم ﷺ کے فعل کو اصل بنا کر اس ارشاد کے ذریعہ جواب دیا: "فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا"[1] (میں نے اور رسول اللہ ﷺ نے یہ عمل کیا اور ہم نے غسل کیا) تو صغیرہ اس سے کیسے خارج ہوگی؟۔

مالکیہ میں سے اشہب اور سحنون بھی مسلک حنابلہ کے قائل ہیں، لیکن مالکیہ کے نزدیک قول معتمد یہ ہے کہ (جماع کی) طاقت رکھنے والا نابالغ لڑکا دخول کرنے یا دخول کئے جانے سے جنبی نہ ہوگا، اسی طرح طاقت رکھنے والی نابالغ لڑکی دخول کئے جانے سے جنبی نہ ہوگی، اور طاقت رکھنے والی نابالغ لڑکی کے ساتھ دخول کرنے سے بالغ جنبی ہوجائے گا اور بالغ لڑکی نابالغ لڑکے کے دخول سے جنبی ہوجائے گی بشرطیکہ لڑکی کو انزال ہوجائے، نابالغ لڑکے پر غسل واجب ہونے کا مطلب، قائلین غسل کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ اس کے چھوڑ دینے سے گناہ ہوگا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نماز اور طواف وغیرہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ اسی لئے اگر اس میں تاخیر کرے تو گنہگار نہ ہوگا، اور بڑے کی طرح اس کے حق میں وہ شرط کے طور پر باقی رہے گا، حتی کہ اگر وہ غسل سے پہلے بالغ ہوجائے تو حدث کا حکم اس کے ذمہ باقی رہے گا، اور اس پر غسل لازم ہوگا، اور دخول سے جنابت کے ثابت ہونے میں برابر ہے کہ یہ عمل چاہے سونے والے کے ساتھ ہو یا مجنون کے ساتھ، یا مکرہ (مجبور کئے ہوئے) کے ساتھ[2]۔

رہا خنثی مشکل کا حکم تو اس میں اختلاف ہے جس کو "خنثی مشکل" اور "غسل" میں دیکھا جائے۔

۷- جنابت کا دوسرا سبب: منی کا مرد یا عورت سے شہوت کے ساتھ نکلنا ہے، خواہ یہ نکلنا احتلام سے ہو یا مشت زنی سے، یا دیکھنے، سوچنے، بوسہ لینے یا کسی اور سبب سے ہو، اور یہ مسئلہ اتفاقی ہے۔

ثبوت جنابت کے لئے شہوت کی شرط حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق ہے، اسی وجہ سے ان حضرات کے یہاں مرض کی وجہ سے خروج منی سے جنابت نہیں ہوتی، رہے شافعیہ تو ان کے نزدیک منی کے اپنے مخرج معتاد سے مطلقاً نکلنے سے جنابت ثابت ہوجاتی ہے، شہوت سے ہو یا بغیر شہوت کے۔

عورت کے حق میں منی کا خروج یہ ہے کہ اس کے محل استنجا میں ظاہر ہوجائے، اور محل استنجا وہ ہے جو اس کے قضاء حاجت کے لئے بیٹھتے وقت ظاہر ہوتا ہے، مالکیہ کا قول بھی یہی ہے برخلاف سند کے، اور ثیب کے حق میں شافعیہ کا قول بھی یہی ہے، وہ باکرہ کے حق میں کہتے ہیں کہ اگر اس کی شرمگاہ میں انزال منی ہوجائے تو جب تک منی شرمگاہ سے باہر نہ آجائے اس پر غسل لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی داخلی شرمگاہ باطن کے حکم میں ہے، اسی لئے استنجا اور غسل میں اس کو پاک کرنا لازم نہیں ہے، لہذا وہ مرد کے پیشاب نکلنے کے سوراخ کے مشابہ ہوگئی۔ اور حنفیہ نے باکرہ اور ثیبہ کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے نزدیک گرچہ شرمگاہ کے ظاہری حصہ میں منی نہ پہنچے تب بھی وہ جنبی ہوجائے گی، انہوں نے کہا ہے: یہ اس لئے کہ شرمگاہ کا ایک داخلی حصہ ہے اور ایک خارجی اور ان دونوں جگہوں تک منی کا آنا ظاہر کے حکم میں ہے۔

جس کو شہوت کے وقت منی کے منتقل ہونے کا احساس ہوجائے اور وہ اپنا آلہ تناسل پکڑ لے اور منی نہ نکلے تو جمہور کے نزدیک وہ جنبی

---

(۱) قول عائشہ: "فعلته أنا و رسول الله ﷺ فاغتسلنا" کی روایت ترمذی (۱/۱۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حبان (۲/۲۴۵، احسان، طبع دار الکتب العلمیہ) نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۱/۳۶، ۳۷، منح الجلیل ۱/۲۷، ۳۷، الشرح الصغیر ۱/۶۲، ۶۳ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/۶۹، المجموع شرح المہذب ۲/۱۳۴ تا ۱۳۹، تحقیق المطیعی، شرح منتہی الارادات ۱/۷۵، المغنی ۱/۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶۔

نہیں سمجھا جائے گا، اور حنابلہ میں خرقی کا ظاہر قول اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے، اور امام احمد کا مشہور مذہب یہ ہے کہ وہ جنبی سمجھا جائے گا، اور اس پر غسل واجب ہوگا، انہوں نے منی کے لوٹ جانے کے احتمال کا انکار کیا ہے، اور قاضی نے وجوب غسل میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، فرماتے ہیں: اس لئے کہ جنابت نام ہے منی کے اپنے محل سے دور ہونے کا اور یہ پایا جاچکا ہے، لہٰذا جنابت متحقق ہوجائے گی اور اس سے غسل واجب ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ غسل میں شہوت کی رعایت کی جاتی ہے اور منی کی حرکت سے شہوت پائی جاچکی ہے تو یہ منی کے باہر نکل آنے کے مشابہ ہوگیا۔

اگر منی نہ نکلے تو جنابت نہیں پائی جائے گی، اس پر ابن قدامہ نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے قول میں غسل کو منی دیکھنے اور اس کے ابل پڑنے پر معلق کیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا رأت الماء"[۱] (یعنی جب عورت منی دیکھے) اور "إذا فضخت الماء فاغتسل"[۲] (جب منی ابل پڑے تو غسل کرو)، لہٰذا اس کے بغیر حکم ثابت نہیں ہوگا، اور منی کی مجانبت سے جنبی کہنا درست نہیں ہے، خروج کے بغیر جنابت ثابت نہیں ہوگی، اور امام احمد کا کلام تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منی جب حرکت کرتی ہے تو اس سے منی کا نکلنا لازم ہوجاتا ہے، صرف نکلنے میں تاخیر ہوتی ہے۔

جس کی منی اپنے محل سے شہوت کے ساتھ جدا ہو لیکن بغیر شہوت کے نکلے اسے مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابوحنیفہ اور امام محمد

(۱) حدیث: "إذا رأت الماء......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا فضخت الماء فاغتسل" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۴۲، تحقیق عزت عبید الدعاس) نے کی ہے اور ابن حبان (۲/ ۲۱۸ طبع دار الکتب العلمیہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

کے نزدیک جنبی قرار دیا جائے گا، برخلاف امام ابویوسف کے، کہ ان کے نزدیک جنبی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک جدائیگی اور خروج دونوں کے شہوت کے ساتھ ہونے کا اعتبار ہے[۱]۔

جنابت کس چیز سے دور ہوتی ہے:

۸- یہ بیان گزر چکا ہے کہ جنابت جماع سے ہوتی ہے گرچہ بغیر انزال کے ہو، یا گذشتہ تفصیل کے مطابق بغیر جماع کے منی نکلنے سے ہوتی ہے، جنابت مندرجہ ذیل چیزوں سے ختم ہوتی ہے:

الف- غسل کے ذریعہ، جماع سے غسل واجب ہوتا ہے گرچہ بغیر انزال کے ہو، اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل" (جب مرد عورت کے چاروں گوشوں کے درمیان بیٹھ جائے اور ایک کا موضع ختان دوسرے کے موضع ختان سے مل جائے تو غسل واجب ہوگا) (متفق علیہ) اور مسلم نے "وإن لم ينزل"[۲] (اگرچہ انزال نہ ہو) کا اضافہ کیا ہے۔

التقاء ختانین سے مراد یہ ہے کہ حشفہ فرج میں چھپ جائے، یہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان متفقہ ہے۔ نووی فرماتے ہیں: یہی قول صحابہ کرام، تابعین اور ان کے بعد جمہور علماء کا ہے، نووی اور ابن قدامہ کے بیان کے مطابق حکم اس کے برخلاف تھا، لیکن وہ منسوخ ہوگیا، اور صحابہ سے مروی آثار ان کو نسخ کی اطلاع پہنچنے سے پہلے کے ہیں۔ سہل ابن سعد ساعدی کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت

(۱) البدائع ۱/ ۳۶، ۳۷، الہدایہ ۱/ ۱۶، منح الجلیل ۱/ ۷۱، ۷۲، المجموع ۲/ ۱۴۱، ۱۴۲، المغنی ۱/ ۱۹۹، ۲۰۰۔

(۲) حدیث: "إذا جلس بين شعبها الأربع......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

ابی بن کعبؓ نے بیان کیا ہے: "الماء من الماء"[1] (پانی پانی سے ہوگا (غسل خروج منی سے ہوگا)۔

اس کا حکم بطور رخصت تھا جو نبی اکرم ﷺ نے دے رکھی تھی، پھر اس سے روک دیا[2]۔

اور اس کی تفصیل "غسل" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

بغیر جماع کے منی نکلنے سے غسل واجب ہے، اس کی دلیل حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے، فرماتی ہیں: حضرت ابوطلحہ کی بیوی ام سلیمؓ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ حق بات سے حیا نہیں کرتا، اگر عورت کو احتلام ہوجائے تو کیا اس پر غسل ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم إذا رأت الماء"[3] (ہاں ہے بشرطیکہ منی دیکھے)۔

۹-ب- تیمّم: فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا تیمّم جنابت کو ختم کرنے والا ہے یا نہیں؟ اس اختلاف کے باوجود فی الجملہ وہ اس بات پر متفق ہیں کہ تیمّم سے بھی وہ چیزیں جائز ہوجاتی ہیں جو غسل جنابت سے جائز ہوتی ہیں۔

حنفیہ، بعض مالکیہ، بعض شافعیہ اور ابن تیمیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ تیمّم حدث کو دور کردیتا ہے۔ ابن جوزی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ وہ مطلقاً پانی کا بدل ہے، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته فإن ذلك خير"[1] (پاک مٹی مسلمان کے لئے پاک کرنے والی ہے اگر چہ دس سال پانی نہ پائے، پھر جب پانی پا جائے تو اسے اپنی کھال سے مس کر لے، اس لئے کہ یہی بہتر ہے)۔ (اس حدیث میں) تیمّم کو وضو کہا گیا اور وضو حدث کو زائل کرتا ہے۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا: "جعلت لي الأرض طهورا ومسجدا"[2] (میرے لئے پوری زمین کو پاک کرنے والی اور مسجد بنادیا گیا) اور طہور مطہر کا اسم ہے (جس کے معنی پاک کرنے والی چیز کے ہیں)، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیمّم سے حدث زائل ہوجاتا ہے۔ البتہ اس کا زائل ہونا پانی پائے جانے تک محدود ہوتا ہے، اور جب پانی مل جائے تو سابقہ حدث لوٹ آتا ہے، لیکن آئندہ زمانہ میں نہ کہ گذشتہ زمانے میں، لہٰذا ادا شدہ نمازوں کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا، اسی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک وقت داخل ہونے سے پہلے تیمّم جائز ہے، اور قرافی فرماتے ہیں: حدث نماز سے شرعی رکاوٹ کو کہتے ہیں، اور یہ رکاوٹ مکلّف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، تیمّم کرنے سے مکلّف کے لئے بالاجماع نماز جائز ہوجاتی ہے اور رکاوٹ دور ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اباحت کے ساتھ رکاوٹ جمع نہیں ہوسکتی، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ضدین کا اجتماع نہیں ہوتا اور جب اباحت قطعی طور پر ثابت ہوجاتی ہے اور رکاوٹ قطعی طور پر دور ہوجاتی ہے تو تیمّم بھی قطعی طور پر حدث کو دور کرنے والا ہوگا۔

---

(۱) حدیث: "الماء من الماء" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۶، ۳۷، منح الجلیل ۱/ ۲۷، المجموع ۲/ ۱۳۷ تا ۱۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۶۹، ۷۰، المغنی ۱/ ۱۹۹ تا ۲۰۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۷۴، ۷۵۔

(۳) حدیث: "إذا رأت الماء..." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن الصعيد الطيب طهور المسلم و إن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته فإن ذلك خير" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۱۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۱۷۶، ۱۷۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "جعلت لی الأرض طهورا و مسجدا" کی روایت مسلم (۱/ ۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

مالکیہ کا مشہور اور شافعیہ وحنابلہ کا صحیح مسلک (مذکورہ لوگوں کے علاوہ کا) یہ ہے کہ تیمّم حدث کو دور نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ یہ بدلِ ضروری ہے یا طہارت ضروریہ ہے (یعنی ضرورت کی وجہ سے بدل اور طہارت تسلیم کیا گیا ہے)، نیز اس لئے کہ حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھی، پھر ایک شخص کو الگ تھلگ دیکھا جس نے لوگوں کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "یافلان ما منعک أن تصلی مع القوم؟ فقال یا رسول الله أصابتنی جنابة ولا ماء فقال: علیک بالصعید فإنه یکفیک، فلما حضرالماء أعطی النبي صلی الله علیه وسلم هذا الرجل إناء من ماء فقال: اغتسل به"[1] (اے فلاں! تم کو لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع تھی؟، اس نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ! مجھے جنابت پیش آ گئی اور پانی ہے نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا تم پاک مٹی سے تیمّم کرلو، وہ تمہارے لئے کافی ہوگی، پھر جب پانی آ گیا تو آپ ﷺ نے اس شخص کو پانی کا ایک برتن دیا اور فرمایا: اس سے غسل کرلو)۔

اسی طرح حضرت عمرو بن العاص کی حدیث ہے، جب حالت جنابت میں انہوں نے تیمّم کیا اور لوگوں کو نماز پڑھائی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "صلیت بأصحابک وأنت جنب"[2] (تم نے اپنے ساتھیوں کو حالت جنابت میں نماز پڑھادی)۔

حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ وہ اونٹوں کے درمیان حالت شباب میں تنہا رہتے تھے اور ان کو جنابت لاحق ہوجاتی تھی، تو انہوں نے نبی کریم ﷺ کو اس کی اطلاع دی چنانچہ آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "إن الصعید الطیب طهور المسلم وإن لم یجد الماء عشر سنین فإذا وجد الماء فلیمسه بشرته"[1] (پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی چیز ہے اگرچہ دس سال تک پانی نہ پائے، پھر جب پانی پا جائے تو اسے اپنی کھال سے مس کرے)۔

علامہ نووی فرماتے ہیں: یہ سب صحیح حدیثیں ہیں، ان سے ظاہر ہے کہ تیمّم سے حدث دور نہیں ہوتا، اس لئے کہ دور ہوجاتا تو غسل کی حاجت نہ رہتی[2]۔

جنابت کے سبب جن (کاموں) کا کرنا حرام ہے:

۱۰- جنبی پر نماز حرام ہے چاہے فرض ہو یا نفل، اس لئے کہ طہارت نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تقبل صلاة بغیر طهور"[3] (طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں ہوتی)۔

یہ متفقہ مسئلہ ہے اور یہ حکم سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ کو بھی شامل ہے[4]۔

۱۱- اسی طرح طواف بھی حرام ہے چاہے فرض ہو یا نفل، اس لئے

(۱) حدیث: "أعطی النبي ﷺ هذا الرجل إناء من ماء فقال اغتسل به" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۴۷، ۴۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلیت بأصحابک......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۸، تحقیق عزت عبیدالدعاس) نے حضرت عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۴۵۴ طبع السلفیہ) میں اسے قوی قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "الصعید الطیب طهور المسلم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ پر گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۴۴، ۴۵، ۵۵، الفروق للقرافی ۲/ ۱۱۴، ۱۱۶، فرق نمبر ۸۲، منح الجلیل ۱/ ۸۶-۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۹۷، ۹۸، المجموع ۲/ ۲۱۰، ۲۲۳، الاختیارات الفقہیہ لابن تیمیہ ص ۲۲، المغنی ۱/ ۲۵۲۔

(۳) حدیث: "لا تقبل صلاة بغیر طهور" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) البدائع ۱/ ۳۳، ۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، ۲۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶، ۷۱، المجموع ۲/ ۶۸، ۶۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۷۲، ۸۳۔

کہ طواف بھی نماز کے حکم میں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الطواف بالبیت صلاة إلا أن الله أحل لکم فیه الکلام**"[۱] (بیت اللہ کا طواف نماز ہے، مگر اللہ نے اس میں تمہارے لئے کلام کو حلال کر رکھا ہے)، اسی لئے جنبی کا طواف صحیح نہیں ہوتا۔ یہ مسلک مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک جنبی کا طواف صحیح ہے، لیکن اس پر بدنہ لازم ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک طواف میں طہارت شرط نہیں بلکہ واجب ہے، حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: حج میں دو جگہوں پر بدنہ واجب ہوتا ہے، جب حالت جنابت میں طواف کرے، دوسرے جب وقوف (عرفہ) کے بعد جماع کرلے[۲]۔

۱۲- جنبی پر اپنے ہاتھ یا بدن کے کسی حصہ سے قرآن کو چھونا حرام ہے، خواہ پورا قرآن ہو یا ایک پارہ ہو یا ایک ورق ہی ہو جس پر سورہ کا کچھ حصہ لکھا ہو، یہی حکم قرآن سے متصل جلد کے چھونے کا بھی ہے کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**"[۳] (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا بجز پاکوں کے) اور عمرو بن حزم کے لئے نبی کریم ﷺ کی تحریر میں ہے: "**أن لا یمس القرآن إلا طاهر**"[۴] (اور یہ کہ قرآن کو صرف پاک ہی چھوئے)۔

۱۳- اسی طرح جنبی پر قرآن کا اٹھانا بھی حرام ہے، الا یہ کہ سامان کے ساتھ ہو اور سامان ہی مقصود ہو، یا قرآن کا اٹھانا کسی ضرورت مثلاً اس پر نجاست وغیرہ کے خوف سے ہو۔

حنابلہ نے لٹکتے ہوئے جزودان کے ذریعہ اس کو اٹھانے کی اجازت دی ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: مصحف کو اس کے غلاف یا لٹکتے ہوئے جزودان کے ذریعہ اٹھانا جائز ہے، یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور حضرت حسن، عطاء، طاؤس، شعبی، قاسم، ابووائل، حکم اور حماد سے بھی یہی مروی ہے، اس لئے کہ اس صورت میں مصحف کو چھونے والا نہیں ہوگا، جیسے اگر اس کو رحل میں رکھ کر اٹھاتا (تو جائز ہوتا)۔

۱۴- حنفیہ کے نزدیک کتب تفسیر کا چھونا بھی حرام ہے، اس لئے کہ ان کے چھونے سے قرآن کا چھونے والا ہوگا، مالکیہ میں ابن عرفہ کا بھی یہی قول ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اعتبار قلت وکثرت کا ہے، چنانچہ اگر قرآن زیادہ ہو جیسے کہ غریب القرآن (قرآن کے مشکل الفاظ کے حل) کی بعض کتابیں تو اس کا چھونا حرام ہوگا، اور اگر تفسیر زیادہ ہو تو صحیح قول کے مطابق اس کا چھونا حرام نہیں ہوگا۔

ابن عرفہ کے علاوہ بقیہ مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ اس پر مصحف کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔

۱۵- حنفیہ، ایک قول کے اعتبار سے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جن دراہم پر قرآن کا کوئی حصہ ہو ان کا چھونا حرام ہے، اس لئے کہ دراہم بھی اس ورق کی طرح ہیں جس پر قرآن لکھا ہوا ہو، جبکہ حضرت عطاء، قاسم اور شعبی نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے، مالکیہ نے اسے جائز

---

(۱) حدیث: "الطواف بالبیت صلاة إلا أن الله أحل لکم فیه الکلام" کی روایت ترمذی (۲۸۴/۳ طبع الحلبی) اور حاکم (۴۵۹/۱ طبع دائرة المعارف العثمانیه) نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے کی ہے، الفاظ حاکم کے ہیں، اور انہوں نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) البدائع ۱۲۹/۲، الاختیار ۱۶۳/۱، جواہر الإکلیل ۲۱/۱، ۲۳، مغنی المحتاج ۳۶/۱، ۷۱، المجموع ۱۵۹/۲، شرح منتہی الارادات ۷۲/۱، ۸۳۔

(۳) سورۂ واقعہ ۷۹۔

(۴) حدیث: "لا یمس القرآن إلا طاهر" کی روایت حاکم (۳۹۷/۱ طبع

= دائرة المعارف العثمانیه) نے کی ہے، پھر حضرت حکیم بن حزام (۴۸۵/۳) کی روایت سے اس کا شاہد بھی نقل کیا ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

قرار دیا ہے اور شافعیہ کے دو مشہور قولوں میں اصح، نیز حنابلہ کا ایک قول یہی ہے اس لئے کہ انہیں مصحف نہیں کہا جاتا، لہذا وہ کتب فقہیہ کی طرح ہیں اور اس لئے بھی کہ ان سے احتراز کرنے میں مشقت ہے اور حاجت اس کی داعی ہے اور عموم بلوی ہے، لہذا اس کو معاف قرار دیا گیا۔

۱٦- جنبی کے لئے قرآن کی کتابت حرام ہے، یہ مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کا قول مشہور ہے، اور امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں: میرے نزدیک پسندیدہ ہے کہ نہ لکھے، اس لئے کہ حروف کا لکھنا پڑھنے کے قائم مقام ہے[۱]۔

۱۷- جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنبی کے لئے قرآن کی تلاوت حرام ہے، اس لئے کہ مروی ہے: "أن النبي ﷺ كان لا يحجزه شيء عن قراءة القرآن إلا الجنابة"[۲] (نبی کریم ﷺ کو جنابت کے علاوہ کوئی بھی چیز تلاوت قرآن سے نہیں روکتی تھی) اور حضرت عبداللہ ابن عمر نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن"[۳] (حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہ پڑھیں)۔

حضرت ابن عباس اور حضرت سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ جنبی کے لئے پورے قرآن کی تلاوت جائز ہے، قاضی ابوالطیب اور ابن الصباغ وغیرہ فرماتے ہیں: ابن المنذر نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور قرآن مقصود نہ ہو تو سب کے نزدیک تلاوت جائز ہے، مثلاً دعاؤں اور خالص ذکر کا پڑھنا[۱]۔

۱۸- جنبی کے لئے مسجد میں داخل ہونا اور اس میں ٹھہرنا حرام ہے، البتہ شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ نے اس کے لئے مسجد سے گزرنے کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ "وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِيْ سَبِيْلٍ"[۲] (اور نہ حالت جنابت میں سوائے اس کے کہ تم راستہ سے گزر کر جانے والے ہو) میں استثناء وارد ہے۔

حنفیہ نے بغیر تیمّم کے گذرنے سے منع کیا ہے، اور یہی مالکیہ کا مسلک ہے[۳]۔

۱۹- جنبی کے لئے اعتکاف حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِيْ سَبِيْلٍ" (اور نہ حالت جنابت میں سوائے اس کے کہ تم راستہ سے گزر کر جانے والے ہو)، اس کی تفصیل اصطلاح "اعتکاف" کے تحت گزر چکی ہے۔

جنبی کے لئے کیا مستحب ہے اور کیا مباح؟:

۲۰- جنبی کے لئے ذکر، تسبیح اور دعا کرنا جائز ہے[۴]، اس لئے کہ مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے، فرماتی ہیں: "کان

---

(۱) البدائع ۱/۳۳، ۳۸،۳۷، منح الجلیل ۱/۷۰، ۷۱، ۷۸، ۷۹، الشرح الصغیر ۱/۵۷، ٦۷، طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/۳٦، ۳۷، ۷۲، المجموع شرح المہذب ۲/٦۹، ۷۳، ۱۵۹، ۱٦۲، المغنی ۱/۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۸۔

(۲) حدیث: "كان لا يحجزه شيء من قراءة القرآن إلا الجنابة" کی روایت احمد (۱/۸۴ طبع المیمنیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے اور نووی نے المجموع (۲/۱۵۹ طبع المنیریہ) میں کی ہے اور محقق حفاظ فرماتے ہیں: یہ حدیث ضعیف ہے۔

(۳) حدیث: "لا تقرء الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن" کی روایت ترمذی (۱/۲۳٦ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/۱۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نساء/ ۴۳۔

(۳) الاختیار ۱/۱۳، منح الجلیل ۱/۷۸، ۷۹، مغنی المحتاج ۱/۷۱، منتہی الإرادات ۱/۷۷۔

(۴) الاختیار ۱/۱۳، مغنی المحتاج ۱/۷۱، کشاف القناع ۱/۱۴۷، ۱۴۸۔

النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيانه"[۱] (نبی کریم ﷺ اپنے تمام اوقات میں اللہ کا ذکر کیا کرتے تھے)۔

۲۱- جنبی جب سونے، کھانے، پینے یا دوبارہ وطی کرنے کا ارادہ کرے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اپنی شرمگاہ دھولے اور نماز کے وضو کی طرح وضو کرے، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ مسلم نے روایت کی ہے: "کان رسول الله ﷺ إذا كان جنبا فأراد أن يأكل أوينام توضأ وضوءه"[۲] (رسول اللہ ﷺ جب جنبی ہوتے اور کھانے یا پینے کا ارادہ کرتے تو (نماز کی طرح) وضو فرماتے)، اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا أتى أحدكم أهله ثم أراد أن يعود فليتوضأ بينهما وضوءا"[۳] (جب تم میں سے کوئی اپنی اہلیہ کے پاس جائے پھر دوبارہ جانا چاہے تو ان دونوں کے درمیان وضو کرلے)۔

مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق سونے اور اہلیہ کے پاس دوبارہ جانے کے لئے وضو واجب ہے، اس لئے کہ سونے سے پہلے جنبی کو وضو کا حکم ہے اور یہ حکم آیا ایجاب کے لئے ہے یا استحباب کے لئے؟ اس میں دونوں قول ہیں[۴]۔

جنبی جب سونا چاہے یا اہلیہ کے پاس دوبارہ جانا چاہے تو اس کے لئے حنفیہ نے وضو کرنے اور نہ کرنے دونوں کو جائز رکھا ہے، کاسانی فرماتے ہیں: جنبی کے لئے سونے اور دوبارہ اہلیہ کے پاس جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے عرض کیا: "يا رسول الله أينام أحدنا وهو جنب؟ قال: "نعم"[۱] (یارسول اللہ! کیا ہم میں سے کوئی جنبی ہوتے ہوئے سوجائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں) اور نماز والا وضو کرلے اور اس کو اختیار ہے کہ نماز والا وضو کرنے سے پہلے سوجائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں: "کان النبي ﷺ ينام وهو جنب من غير أن يمس ماء"[۲] (نبی کریم ﷺ جنبی ہوتے ہوئے پانی چھوئے بغیر سوجاتے تھے) اور اس لئے بھی کہ وضو بذات خود قربت نہیں ہے، وہ تو نماز کی ادائیگی کے لئے ہے اور سونے میں وہ بات نہیں ہے، ابن المسیب کا قول یہی ہے۔

لیکن حنفیہ نے جنبی کے لئے مستحب قرار دیا ہے کہ کھانے اور پینے کے لئے کلی کرے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوئے، ابن مسیّب کا بھی یہی قول ہے اور امام احمد اور اسحاق سے بھی یہی روایت ہے اور مجاہد فرماتے ہیں: اپنی ہتھیلیاں دھولے[۳]۔

۲۲-جنبی کے لئے روزہ کی ادائیگی صحیح ہے، اس طرح کہ غسل سے پہلے روزہ دار رہے[۴]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں: "نشهد على رسول الله ﷺ أن كان ليصبح جنبا

---

(۱) حدیث: "کان النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيانه" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "کان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذاكان جنبا فأراد أن ياكل أوينام توضأ وضوءه" کی روایت مسلم (۱/ ۲۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا أتى أحدكم أهله ثم أراد أن يعود فليتوضأ بينهما وضوءا" کی روایت مسلم (۱/ ۲۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المجموع ۲/ ۱۶۰، المغنی ۱/ ۲۲۹، منح الجلیل ۱/ ۸۷۔

(۱) حدیث عمر: "أينام أحدنا و هو جنب؟ قال: نعم، إذا توضأ أحدكم فليرقد و هو جنب" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "کان ينام وهو جنب من غير أن يمس ماء" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۴۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے معلل قرار دیا ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۳۸، المغنی ۱/ ۲۲۹۔

(۴) البدائع ۱/ ۳۸، المغنی ۳/ ۱۰۹، المہذب ۱/ ۱۸۸، ۱۸۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۲، ۱۵۳۔

من غير احتلام ثم يغتسل ثم يصوم"(۱) (ہم آپ ﷺ کے بارے میں گواہی دیتے ہیں کہ آپ ﷺ بغیر احتلام جنبی ہونے کی حالت میں صبح کرتے تھے پھر غسل کرتے تھے پھر روزہ رکھتے تھے)۔

۲۳-جنبی کی اذان کراہت کے ساتھ فی الجملہ صحیح ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح "اذان" میں گذر چکی ہے۔

۲۴-جنبی کے لئے جمعہ کا خطبہ دینا مالکیہ اور ظاہر روایت کے مطابق حنفیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہے، امام احمد اور شافعیہ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک خطبۂ جمعہ کے لئے طہارت سنت ہے شرط نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ خطبہ ذکر کے باب سے ہے، اور جنبی کو ذکر سے نہیں روکا جاتا، لہذا اگر حالت جنابت میں خطبہ دے اور نماز میں اپنا نائب بنالے تو مالکیہ کے قول کے مطابق کافی ہوجائے گا اور امام احمد اس شخص کے بارے میں جو جنابت کی حالت میں خطبہ دے پھر غسل کرے اور نماز پڑھائے فرماتے ہیں: کافی ہوگا، اور شافعیہ کا قول جدید، جو بقول ابن قدامہ مسلک حنابلہ کے اصول سے بہت مشابہ ہے، یہ ہے کہ جنابت سے پاک ہونا شرط ہے، لہذا اس کے بغیر خطبہ صحیح نہ ہوگا(۲)۔
اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ الجمعہ" اور "خطبہ"۔

روزہ پر جنابت کا اثر:

۲۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنابت جب رمضان کے دن میں جان بوجھ کر جماع کرنے سے ہوتو وہ روزہ کو فاسد کردے گی اور کفارہ کے ساتھ ساتھ قضا واجب ہوجائے گی، البتہ شافعیہ کے ایک قول کے

(۱) حديث:"إن عائشة و أم سلمة قالتا:"نشهد على رسول الله ﷺ أن كان ليصبح جنبا من غير احتلام ثم يغتسل ثم يصوم" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۵۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۶۳، الشرح الصغیر ۱/ ۱۸۲، المہذب ۱/ ۱۱۸، المغنی ۲/ ۳۰۷۔

مطابق کفارہ کے ساتھ قضا واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ کفارہ کے ذریعہ پیدا ہونے والے خلل کی تلافی ہوگئی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ قضا ساقط نہیں ہوگی مگر اس صورت میں کہ روزہ کے ذریعہ کفارہ دیا جائے، لیکن ان کے یہاں قول صحیح یہی ہے کہ کفارہ کے ساتھ قضا واجب ہے۔

وجوب کفارہ کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت، قال: مالک؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم۔

فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟قال: لا.قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا.قال:فهل تجد إطعام ستين مسكينا؟قال: لا. قال فمكث النبي ﷺ، فبينا نحن على ذلک أتي النبي ﷺ بعرق فيها تمر ۔ والعرق : المكتل ۔ قال: أين السائل ؟ فقال: أنا . قال: خذ هذا فتصدق به . فقال الرجل : على أفقر مني يا رسول الله ؟ فوالله مابين لا بتيها ۔ يريد الحرتين ۔ أهل بيت أفقر من أهل بيتي . فضحک النبي ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال: أطعمه أهلک"(۱)(ہم نبی کریم ﷺ کے پاس بیٹھے ہی ہوئے تھے کہ ایک شخص آیا، اور کہنے لگا یا رسول اللہ! میں ہلاک ہوگیا آپ ﷺ نے فرمایا تجھے کیا ہوا؟ کہنے لگا: میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے وطی کرلی۔

تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا آزاد کرنے کے لئے غلام ہے؟ کہنے لگا نہیں، پوچھا کیا لگا تار دو مہینے روزے رکھ سکتے ہو؟ کہنے لگا نہیں! آپ ﷺ نے پوچھا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کے لئے

(۱) حدیث أبی ہریرۃ: "بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

پاتے ہو؟ کہنے لگا نہیں، راوی فرماتے ہیں: پھر رسول اللہ ﷺ ٹھہر گئے اور ہم اسی حال میں تھے کہ نبی ﷺ کے پاس ایک عرق کھجور لائی گئی، (عرق کے معنی ٹوکرے کے ہیں)، آپ ﷺ نے فرمایا: پوچھنے والا کہاں ہے؟ کہنے لگا میں ہوں! آپ ﷺ نے فرمایا: یہ لے لو اور صدقہ کر دو، تو اس شخص نے کہا اے اللہ کے رسول ﷺ اپنے سے زیادہ محتاج پر؟ خدا کی قسم مدینہ کے دونوں پتھریلے علاقوں یعنی دونوں حروں کے درمیان کسی گھر کے لوگ میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ کے دندان مبارک ظاہر ہو گئے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

گذشتہ صورت میں کفارہ اس وقت واجب ہوگا جب جماع جان بوجھ کر ہو، اگر بھولے سے ہو تو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول کے مطابق امام احمد کے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوگا، لیکن حنابلہ کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ وجوب کفارہ اور قضا کے لئے عمداً اور نسیان برابر ہیں، اسی طرح حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ کے نزدیک نسیان سے قضا بھی واجب نہ ہوگی، حنفیہ کہتے ہیں: وجوب قضا کا نہ ہونا استحساناً ہے، اس لئے کہ اس نے افطار نہیں کیا، ورنہ قیاس یہ ہے کہ قضا واجب ہو اور مالکیہ کے نزدیک جو حنابلہ کا دوسرا قول بھی ہے قضا واجب ہوگی۔

رمضان کے علاوہ کسی دوسرے روزے میں جان بوجھ کر جماع کرنے سے بالاتفاق کفارہ واجب نہیں ہوتا[1]۔

۲۶- جنابت رمضان کے دن میں بغیر جماع کے انزال ہو جانے سے ہو، تو اگر احتلام سے ہو تو اس سے بالاجماع روزہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: **"ثلاث لا يفطرن الصائم: الحجامة، والقيء والاحتلام"**[1] (تین چیزیں روزہ دار کا روزہ نہیں توڑتی ہیں، پچھنا، قے اور احتلام) اور اس لئے بھی کہ اس میں اس کا کوئی عمل نہیں ہوتا، اور اگر فرج کے علاوہ کسی اور چیز میں جان بوجھ کر مباشرت کرنے، بوسہ لینے اور شہوت کے ساتھ چھونے سے انزال ہو جائے یا کسی طرح منی خارج کرنے کی وجہ سے جنابت ہو جائے تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور مشائخ حنفیہ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا، اور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک، نیز حنابلہ کے مذہب ظاہر اور مالکیہ کے غیر معتمد قول کے مطابق روزہ فاسد ہونے پر قضا لازم ہوگی کفارہ نہ ہوگا۔ مالکیہ کا قول معتمد یہ ہے کہ قضا کے ساتھ کفارہ بھی واجب ہوگا، امام احمد کا بھی ایک قول یہی ہے، اور اس سلسلہ میں مرد و عورت برابر ہیں۔

جو جنابت دیکھنے یا سوچنے پر انزال کے سبب ہو جائے تو وہ حنفیہ کے نزدیک مفسد صوم نہیں ہے، اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها مالم تعمل به أو تتكلم"**[2] (اللہ تعالیٰ نے میری امت کے وسوسوں اور حدیث النفس کو نظر انداز کر دیا ہے جب تک عمل یا اس کی بات چیت نہ کرے)۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر بار بار دیکھے اور انزال ہو جائے

---

(۱) الاختیار ۱/۱۳۱، الہدایہ ۱/۱۲۲، البدائع ۲/۹۰، ۹۸، جواہر الإکلیل ۱/۱۵۰، الشرح الصغیر ۱/۲۴۸، ۲۴۹ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/۴۴۲، ۴۴۴، المہذب ۱/۱۹۰، المغنی ۳/۱۲۰، ۱۲۱، شرح منتہی الارادات ۱/۴۵۱، ۴۵۲۔

(۱) حدیث: "ثلا ثة لا يفطرن الصائم: الحجامة والقيء و الاحتلام" کی روایت ترمذی (۳/ ۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۹۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله تجاوز لأمتي عماوسوست أو حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تتكلم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۱۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، یہی قول امام احمد کا بھی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر دیکھ کر انزال کرنے کا عادی ہو تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور حنابلہ میں سے ابوحفص برمکی سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر تصور جمائے اور انزال ہوجائے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، ابن عقیل نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر برابر تصور جمائے رہے یا نظر گاڑے رہے اور انزال ہوجائے تو اس پر قضا اور کفارہ لازم ہوگا، اور اگر اس کی عادت انزال کی نہ تھی اور انزال ہوگیا تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اور کفارہ واجب ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں، اگر نظر گاڑنے اور تصور جمانے کا عمل دیر تک نہ ہوا اور انزال ہوجائے تو اس پر صرف قضا لازم ہوگی، الا یہ کہ اس کی عادت انزال کی ہو، تو اس صورت میں کفارہ ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں[1]۔

حج پر جنابت کا اثر:

۲۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر جماع سے جنابت ہوجائے اور وقوف عرفہ سے پہلے ایسا ہوا ہو تو حج فاسد ہوجائے گا، اور اس پر ارکان حج کا جاری رکھنا اور اس کی قضا کرنا لازم ہوگا، جمہور کے نزدیک اس پر ایک بدنہ اور حنفیہ کے نزدیک ایک بکری لازم ہوگی۔

اس مسئلہ میں حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک، نیز شافعیہ کے قول قدیم کے مطابق مرد وعورت اور عمد ونسیان برابر ہیں، اور قول جدید میں بھول کر جماع سے حج فاسد نہیں ہوگا۔

(۱) البدائع ۲/ ۹۱، ۹۳، ۹۴، الزیلعی ۱/ ۳۲۳، الإختیار ۱/ ۱۳۱، ۱۳۲، الهدایہ ۱/ ۱۲۲، ۱۲۳، منح الجلیل ۱/ ۴۰۲، ۴۰۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۰، المہذب ۱/ ۱۸۹، ۱۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، ۴۴۳، ۴۴۸، ۴۴۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۵۱، ۴۵۲، المغنی ۳/ ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۴۔

اگر جنابت وقوف عرفہ کے بعد جماع کے سبب ہو تو حنفیہ کے نزدیک حج فاسد نہیں ہوگا، البتہ اس پر ایک بدنہ لازم ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "الحج عرفة"[1] (حج تو عرفہ (کا وقوف) ہے)، لہٰذا جو شخص وقوف عرفہ کرلے اس کا حج مکمل ہوجائے گا۔

شافعیہ اور فی الجملہ حنابلہ کے نزدیک اگر جنابت وقوف عرفہ کے بعد اور حلال ہونے سے قبل جماع کرنے سے ہو تو حج فاسد ہوجائے گا، اور اس کو جاری رکھنا واجب ہوگا، اس پر حنابلہ کے نزدیک بدنہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک بکری کے وجوب کے ساتھ قضا لازم ہوگی، اور اگر احلال اول کے بعد جنابت ہوجائے تو ان دونوں کے نزدیک حج فاسد نہیں ہوگا، البتہ اس پر کفارہ لازم ہوگا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ بدنہ اور بعض کا کہنا ہے کہ بکری لازم ہوگی۔

بغیر جماع مثلاً بدن سے بدن ملانے یا بوسہ لینے یا چھونے سے جنابت ہوجائے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج فاسد نہیں ہوگا، خواہ ان کے ذریعہ وقوف عرفہ سے پہلے جنابت ہو یا بعد میں ہو، اور اس صورت میں کفارہ لازم ہوگا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ بدنہ واجب ہوگا یا بکری، اور مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، وہ کہتے ہیں: جماع اور محرکات جماع کے ذریعہ جنابت ہونے سے حج فاسد ہوجائے گا، خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول سے اور یہ اس وقت ہوگا جب جنابت مندرجہ ذیل طریقہ سے واقع ہو:

الف- جب وقوف عرفہ سے پہلے ہو۔

ب- جب یوم النحر میں (یعنی وقوف عرفہ کے بعد) ہو، لیکن جمرۂ عقبہ کی رمی اور طواف سے پہلے ہو۔

(۱) حدیث: "الحج عرفة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۸۶، تحقیق عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۱/ ۴۶۴ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلمی سے کی ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اگر یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی یا طواف کے بعد جماع یا دواعی جماع واقع ہوں تو حج فاسد نہ ہوگا۔

اسی طرح جماع یا دواعی جماع یوم النحر کے بعد واقع ہوں، گرچہ طواف اور رمی سے پہلے ہوں تب بھی حج فاسد نہ ہوگا اور اس پر ہدی لازم ہوگی۔

جب حج فاسد ہوجائے تو اس کو جاری رکھنا اور قضا کرنا لازم ہوگا۔

اوپر بیان کردہ چیزوں سے تمام مذاہب میں عمرہ فاسد ہوجائے گا، جمہور کے نزدیک احلال سے پہلے پیش آنے پر اور حنفیہ کے نزدیک چار چکر طواف سے پہلے پیش آنے پر، اور اگر جنابت چار چکر طواف کے بعد ہو تو عمرہ فاسد نہ ہوگا اور اس پر ایک بکری لازم ہوگی (۱)۔

گذشتہ تمام مباحث میں کافی تفصیلات ہیں، جن کو ''حج''، ''عمرہ''، ''احرام'' کے تحت دیکھا جائے۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۶۴، الہدایہ ۱/ ۱۶۴، ۱۶۵، البدائع ۲/ ۱۹۵، ۲۱۶، ۲۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۲، الشرح الصغیر ۱/ ۲۹۱، ۲۹۲ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۲، ۵۲۳، المہذب ۱/ ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۱، ۳۲، ۳۷، المغنی ۳/ ۳۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جنایۃ

تعریف:

۱- جنایت لغت میں گناہ اور جرم کو کہتے ہیں، یہ دراصل '' جنی'' کا مصدر ہے، پھر اس سے ''اسم مفعول'' مراد لیا گیا۔ جرجانی فرماتے ہیں: جنایت ہر اس ممنوع فعل کو کہتے ہیں جو جان یا جان کے علاوہ کسی اور چیز (مثلاً مال) کے نقصان کو شامل ہو، حصکفی فرماتے ہیں: جنایت شریعت کی اصطلاح میں نام ہے اس حرام کام کا جو مال یا جان پر واقع ہو، البتہ فقہاء نے لفظ ''جنایت'' کو اس چیز کے ساتھ خاص کیا ہے جو نفس اور اعضاء پر واقع ہو، اور غصب اور سرقہ کو اس چیز کے ساتھ خاص کیا ہے جو مال پر واقع ہو (۱)۔

فقہاء کے نزدیک جنایت کا ذکر کر کے اس سے مال پر واقع ہونے والے فعل حرام مثلاً غصب، چوری اور اتلاف کو مراد لیا جاتا ہے، نیز اس کا ذکر کر کے جانوروں کے کئے ہوئے نقصان کو بھی مراد لیا جاتا ہے اور اس کو ''جنایة البهيمة'' (حیوان کی جنایت) کہا جاتا ہے، اور خود ان پر جنایت کرنے کو بھی مراد لیا جاتا ہے، اسی طرح بعض فقہاء نے اس کا اطلاق ہر اس فعل پر کیا ہے جس کی حرمت احرام یا حرم کی وجہ سے ثابت ہوئی ہو۔

چنانچہ فقہاء کہتے ہیں: ''جنایات الاحرام'' (احرام کی جنایتیں)

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۳۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، الطحطاوی ۱/ ۵۱۹ طبع دار المعرفہ، التعریفات للجرجانی مادہ: ''جنایۃ''، لسان العرب مادہ: ''جنی''۔

اور اس سے مراد ہر وہ فعل ہے جس کا کرنا احرام باندھنے والے اور حاجی کے لئے جائز نہیں ہے [۱]۔

جمہور فقہاء نے ان کی تعبیر ''ممنوعات الاحرام'' یا ''محظورات الاحرام'' (احرام کی محظورات) یا ''محرمات الاحرام والحرم'' (احرام اور حرم کی محرمات) سے کی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

جریمۃ (گناہ):

۲- جرم اور جریمہ لغت میں گناہ کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں ماوردی نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ''جرائم ان شرعی ممنوعات کو کہتے ہیں جن پر اللہ نے حد یا تعزیر کے ذریعہ زجر وتوبیخ کی ہو''، لہٰذا جرم جنایت کے مقابلہ میں عام ہے [۳]۔

شرعی حکم:

۳- جان یا جسم یا مال پر ہر طرح کی زیادتی شرعاً حرام ہے۔

قانونی حکم:

۴- جنایت ہی کے اعتبار سے اس کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے، چنانچہ یا تو وہ قصاص ہوتا ہے یا دیت، یا تاوان، یا عادل آدمی کا فیصلہ، یا حالات کے اعتبار سے ضمان، اور جنایت کی بعض قسموں کے ارتکاب سے کفارہ یا میراث سے محرومی کا حکم بھی ثابت ہوتا ہے۔

(۱) الاختیار ۱/۱۶۱، البدائع ۷/۲۳۳، ابن عابدین ۵/۳۳۹، فتح القدیر ۲/۴۳۸ طبع دار احیاء التراث العربی، الطحطاوی ۱/۵۱۹۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/۹۰، جواہر الاکلیل ۱/۱۸۶، القوانین الفقہیہ ۱۳۴، القلیوبی ۲/۱۳۱ اور کشاف القناع ۲/۴۲۱۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی ۱۹۲، لسان العرب، متن اللغۃ: ''جرم''۔

جنایت کی قسمیں:

۵- فقہاء نے جنایت کی تین قسمیں کی ہیں:

۱- جان پر جنایت، اور وہ قتل ہے۔

۲- جان لینے سے کم پر جنایت، وہ ایسے زخم لگانے کو کہتے ہیں جس سے جان نہ نکلے۔

۳- ایسی چیز پر جنایت جو ایک اعتبار سے جان ہو اور ایک اعتبار سے جان نہ ہو، جیسے پیٹ میں موجود بچہ پر جنایت۔

اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول: جان پر جنایت کی قسمیں:

۶- اکثر اہل علم کے مطابق قصد اور عدم قصد کے اعتبار سے جان پر جنایت کی یہ قسمیں ہیں: عمد، شبہ عمد، خطا، اس طرح ان کے یہاں تین قسمیں ہیں، فقہاء حنفیہ کے یہاں وہ چیز جسے خطا کے قائم مقام شمار کر لیا گیا ہو اور قتل بالسبب کے اضافہ کے ساتھ اس کی پانچ قسمیں ہیں، اور بعض فقہاء حنابلہ کے یہاں اس کی چار قسمیں ہیں، اس لئے کہ وہ خطا کے قائم مقام اور قتل بالسبب کو ایک قسم سمجھتے ہیں۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ قسم بھی قتل خطا ہی کی ہے، اس طرح جمہور حنابلہ کے نزدیک بھی تین ہی قسمیں ہیں، اور ایک روایت کے مطابق امام مالک نے شبہ عمد کا انکار کیا ہے، اور کہا ہے: قتل یا تو عمد ہوگا یا خطا، اس لئے کہ کتاب اللہ میں صرف عمد اور خطا ہے، اور انہوں نے شبہ عمد کو عمد کے حکم میں قرار دیا ہے، اور ان سے ایک روایت ہے کہ وہ شبہ عمد کے قائل ہیں [۱]، قتل کی تمام قسموں کی وضاحت درج ذیل ہے:

(۱) المنتقی للباجی ۷/۱۰۰، ۱۰۱۔

الف-قتل عمد:

۷-قتل عمد کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے: مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ قتل عمد ضرب کو کہتے ہیں خواہ دھاردار چیز سے ہو یا غیر دھاردار سے، اور دھار دار وہ ہے جو کاٹ دے اور بدن میں داخل ہوجائے، جیسے تلوار، چھری یا اس جیسی چیزیں جو تیز ہوتی ہیں اور زخم لگادیتی ہیں، اور غیر دھاردار وہ چیزیں ہیں جن کے استعمال سے جان نکل جانے کا غالب گمان ہو، جیسے بڑا پتھر یا بڑی لکڑی، یہی قول نخعی، زہری، ابن سیرین، حماد، عمرو بن دینار، ابن ابی لیلی اور اسحاق کا بھی ہے۔

امام ابوحنیفہ کے مذہب کی رو سے قتل عمد یہ ہے کہ مقتول کو اس کے بدن کے کسی حصہ میں جان بوجھ کر کسی ایسے آلہ سے ضرب لگائی جائے جو اجزاء کو جدا کردے، مثلاً تلوار، بانس (کا دھاردار چھلکا)، (دھاردار) پتھر اور آگ، اس لئے کہ عمد دل کا فعل ہے، کیونکہ عمد قصد کو کہتے ہیں، اور اس کی دلیل کے بغیر اسے نہیں جانا جاسکتا، اور دلیل ایسے آلہ کا استعمال ہے جو عادۃً موجب قتل ہو، برخلاف بھاری چیز کے کہ اس سے ان کے نزدیک قتل عمد نہیں ہوگا[1]۔

رہا اس کا حکم تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل عمد کی شرائط پوری ہوں تو اس کا حکم قصاص، گناہ اور قاتل کا مقتول کی وراثت سے محروم ہونا ہے۔اس کی تفصیل اصطلاح ''قتل عمد'' میں ہے۔

(۱) الاختیار ۵/ ۲۲، ۲۵، ابن عابدین ۵/ ۳۳۹، البدائع ۷/ ۲۳۳، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۸اوراس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۹، القلیوبی ۴/ ۹۶، و روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۳، ۱۲۴، المغنی ۷/ ۶۳۹، نیل المآرب ۲/ ۳۱۳، ۳۱۴، کشاف القناع ۵/ ۵۰۴، ۵۰۵۔

ب-قتل شبہ عمد:

۸- شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد اس طرف گئے ہیں کہ شبہ عمد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز سے فعل اور شخص کا قصد کیا جائے جس سے عام طور پر قتل واقع نہیں ہوتا، مثلاً کوڑا یا چھوٹے ڈنڈے سے مارے اور یہ اس کو موت تک پہنچادے، اور یہ اس لئے کہ ان جیسے افعال میں عمدیت کا معنی ناقص ہے، کیونکہ ان سے عادۃً قتل نہیں ہوتا اور ان سے قتل کا ارادہ نہیں کیا جاتا بلکہ تادیب وغیرہ کا ارادہ کیا جاتا ہے، لہذا یہ شبہ عمد ہے، اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: شبہ عمد یہ ہے کہ جان بوجھ کر اس چیز سے مارا جائے جس سے اجزاء جدا نہیں ہوتے، جیسے پتھر، ڈنڈا اور ہاتھ۔

رہے مالکیہ تو ایک قول کے مطابق وہ شبہ عمد کے قائل نہیں ہیں، اور ان کے دوسرے قول کے مطابق شبہ عمد یہ ہے کہ مارنے کا ارادہ ہو اور قتل کا ارادہ نہ ہو، پھر مشہور قول یہ ہے کہ وہ عمد کی طرح ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں: خطا کی طرح ہے، اور اس سلسلہ میں تیسرا قول بھی ہے، وہ یہ کہ اس میں دیت مغلظہ ہوگی۔ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق اس کا حکم گناہ، کفارہ اور عاقلہ پر دیت مغلظہ ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قتل شبہ عمد'' میں ہے۔

ج-قتل خطا:

۹-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قتل خطا یہ ہے کہ مارنے اور قتل کرنے کا ارادہ نہ ہو، مثلاً کسی شکار یا نشانہ پر تیر مارے اور وہ کسی انسان کو لگ جائے، یا سونے والا کسی انسان پر پلٹ کر گر

(۱) الاختیار ۵/ ۲۴، ۲۵، ابن عابدین ۵/ ۳۴۱، المبسوط ۲۶/ ۶۴، ۶۵، القوانین الفقہیہ ۳۳۹، القلیوبی ۴/ ۹۶، المغنی ۷/ ۶۵، کشاف القناع ۵/ ۵۱۲، نیل المآرب ۲/ ۳۱۵۔

جائے اوراس کی جان لے لے[1]،اس کا حکم عاقلہ پر دیت اور کفارہ ہے۔اس کی تفصیل اصطلاح ''قتل خطا'' میں ہے۔

د-قتل بالتسبب یا قتل بالسبب:

۱۰- حنفیہ کے نزدیک قتل بالسبب یہ ہے کہ قتل اپنی ملکیت اور صحن کے علاوہ دوسری جگہوں میں کنواں کھودنے یا پتھر رکھنے جیسی چیزوں کے نتیجہ میں واقع ہو،اوراس سے کوئی انسان ٹکرا کر مر جائے،اس کا حکم صرف عاقلہ پر دیت ہے، اس لئے کہ پتھر رکھنے اور کنواں کھودنے میں اس کی زیادتی ہے چنانچہ اسے دھکا دینے والا اور گرانے والا قرار دیا جائے گا، اور عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، البتہ قصد نہ ہونے کی وجہ سے گناہ نہ ہوگا،اور نہ ہی اس پر کفارہ ہوگا،اس لئے کہ اس نے حقیقت میں تو قتل نہیں کیا ہے، وہ تو صرف ضمان کے حق میں قاتل سے مان لیا گیا ہے،لہذا اس کے علاوہ بقیہ چیزیں اصل پر باقی رہیں گی،اور قاضی شریح نے صحابہ کی موجودگی میں یہی فیصلہ کیا اور کسی نے نکیر نہیں کی۔

اگر قتل بالسبب سے جنایت کا ارادہ نہ ہو تو مالکیہ،شافعیہ نیز اکثر حنابلہ نے اسے قتل خطا کے حکم میں رکھا ہے،اوراگر جنایت کا قصد ہو تو شبہ عمد ہے،اور کبھی اس میں قوت آ جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ قتل عمد کے حکم میں ہو جاتا ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قتل بالتسبب'' میں ہے۔

(۱) الاختیار ۲۵/۵، البدائع ۲۳۴/۷، ابن عابدین ۳۴۱/۵، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۹، القلیوبی ۹۶/۴، المغنی ۶۵۲/۷، الشرح الصغیر ۳۴۰/۴ اوراس کے بعد کے صفحات،نیل المآرب ۳۱۵/۲۔

(۲) الاختیار ۲۶/۵، ابن عابدین ۳۴۲/۵، البدائع ۲۱۷/۷،طبع دارالکتاب العربی، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۹، القلیوبی ۹۶/۴ اوراس کے بعد کے صفحات،کشاف القناع ۵۱۳/۵، ۵۱۴۔

دوم: جان سے کم پر جنایت:

جان سے کم پر جنایت یا عمداً ہوگی یا خطاءً۔

الف-جنایت جب عمداً ہو:

۱۱- جان سے کم پر جنایت کسی عضو کو کاٹنے یا زخم لگانے یا کسی منفعت کو ختم کرنے کی شکل میں جان بوجھ کر ہو تو مخصوص شرائط کے ساتھ قصاص لازم ہوگا،اور جان سے کم پر جنایت میں فقہاء حنفیہ اور بعض فقہاء حنابلہ کے نزدیک شبہ عمد نہیں ہوگا، بلکہ نفس میں جو شبہ عمد ہوگا وہ نفس سے کم میں عمد ہوگا،اس لئے کہ جان سے کم پر جنایت میں عادۃً ایسا نہیں ہوتا کہ کسی آلہ سے اتلاف کا ارادہ کیا جائے اور کسی سے نہیں، اسی طرح قصد پر دلالت کرنے میں تمام آلات یکساں ہوں گے،لہذا فعل خالص عمد ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جنایۃ علی مادون النفس'' میں ہے۔

ب-جنایت جب خطاءً ہو:

۱۲- جان سے کم پر جنایت جب خطاءً ہو تو حالات کے اعتبار سے اس میں دیت یا تاوان یا عادل شخص کا فیصلہ ہوگا۔

اور جان سے کم پر جنایت میں وجوب قصاص،اور قصاص لینے کی کیفیت،اسی طرح وجوب دین کے شرائط اور اعضاء پر ہر نوع کی تعدی کی صورت میں لی جانے والی دیت کی مقدار میں اختلاف اور تفصیل ہے[1]۔

(۱) الاختیار ۳۱/۵ اوراس کے بعد کے صفحات،ابن عابدین ۳۶۷/۵، ۳۷۳ اوراس کے بعد کے صفحات،البدائع ۲۳۳/۷، ۲۹۶، ۲۹۷ اوراس کے بعد کے صفحات،الشرح الصغیر ۳۴۹/۴ اوراس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ۳۴۴، ۳۴۵، المغنی ۷۰۳/۷، ۷۱۱/۸ اوراس کے بعد کے صفحات ، کشاف القناع ۵۴۷/۵۔

اس کے لئے اصطلاح ''جنایت علی مادون النفس'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

سوم: اس پر جنایت جو من وجہ جان ہے، من وجہ نہیں:

۱۳ - جو من وجہ جاندار ہے من وجہ نہیں ہے، یعنی جنین (جو بچہ پیٹ میں ہو) پر جنایت کرنا، جس کی صورت یہ ہے کہ حاملہ کو ضرب لگائے اور وہ مردہ بچہ ساقط کردے، تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں غرہ لازم ہوگا جو کہ دیت کا بیسواں حصہ ہوتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جنین میں غرہ کا وجوب استحساناً ہے، اور قیاس یہ ہے کہ مارنے والے پر کچھ بھی واجب نہ ہو، اس لئے کہ اس کا بھی احتمال ہے کہ ضرب کے وقت وہ زندہ ہو، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ زندہ نہ ہو، اس طور پر کہ ابھی اس میں جان ہی نہ ڈالی گئی ہو، لہذا شک کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جنین اور حمل'' میں موجود ہے۔

(۱) الاختیار ۵/ ۴۴، ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، ۳۷۸، البدائع ۷/ ۳۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۳، الشرح الصغیر ۴/ ۳۷۷، ۳۷۸، القوانین الفقہیہ/ ۳۴۱، القلیوبی ۴/ ۱۵۹، ۱۶۰، نیل المآرب ۲/ ۳۳۷۔

جنایۃ علی مادون النفس

تعریف:

۱ - جنایت لغت میں گناہ اور جرم کو کہتے ہیں، حصکفی فرماتے ہیں: شرعاً جنایت نام ہے اس فعل حرام کا جو مال یا نفس پر واقع ہو، البتہ فقہاء نے لفظ جنایت کو اس چیز کے ساتھ خاص کیا ہے جو نفس اور اعضاء پر واقع ہو، اور غصب اور سرقہ کو اس جنایت کے ساتھ خاص کیا ہے جو مال پر واقع ہو[۱]۔

نفس سے کم پر جنایت ہر وہ حرام فعل ہے جو اعضاء پر واقع ہو، خواہ کاٹنے کی شکل میں ہو یا زخم لگاکر یا منافع زائل کرکے۔

شرعی حکم:

نفس سے کم پر ہر وہ جنایت جو جان بوجھ کر اور ظلماً ہو وہ شرعاً حرام ہے۔

قانونی حکم:

۲ - جنایت کا حکم اس کے عمداً یا خطاءً ہونے کے لحاظ سے بدل جاتا ہے، چنانچہ اگر عمداً ہو تو اس کا حکم قصاص ہوگا، بشرطیکہ متعینہ شرائط پورے ہوگئے ہوں، جن کا ذکر آگے آئے گا، اس کی دلیل کتاب

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۳۹ طبع داراحیاء التراث العربی، الطحطاوی ۱/ ۵۱۹ طبع دارالمعرفہ، التعریفات للجرجانی مادہ: ''جنایۃ''۔

وسنت، اجماع اور دلیل عقلی ہے۔

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ، وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ، وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ، وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ"(۱) (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت اور زخموں میں قصاص ہے)، نیز یہ ارشاد ہے: "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ"(۲) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر کی ہے)۔

اور جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو وہ حضرت انس کی روایت کردہ حدیث ہے، فرماتے ہیں: "کسرت الربیع، وهي عمة أنس بن مالک، ثنیة جاریة من الأنصار، فطلب القوم القصاص، فأتوا النبي ﷺ فأمر النبي ﷺ بالقصاص، فقال أنس بن النضر عم أنس بن مالک: لا، والله لا تکسر سنها یا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: "یا أنس، کتاب الله القصاص"، فرضي القوم وقبلوا الأرش"، فقال رسول الله ﷺ: "ان من عباد الله من لو أقسم علی الله لأبره"(۳) (حضرت انس بن مالک کی پھوپھی ربیع نے ایک انصاری لڑکی کے سامنے کے دانت توڑ ڈالے تو لوگوں نے قصاص کا مطالبہ کیا، اور نبی ﷺ کے پاس آئے، تو نبی ﷺ نے قصاص کا حکم دیا، اس پر حضرت انس بن مالک کے چچا انس بن نضر نے کہا: یا رسول اللہ! اللہ کی قسم! اس کے دانت نہیں توڑے جائیں گے، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اے انس! اللہ کا فریضہ قصاص ہے، پھر لوگ راضی ہو گئے اور انہوں نے تاوان قبول کر لیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے کچھ بندے ایسے ہیں کہ اگر اللہ پر قسم کھالیں تو اللہ اسے ضرور پورا کرتا ہے)۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ اگر ممکن ہو تو نفس سے کم پر قصاص جاری ہوگا۔

اور جہاں تک دلیل عقلی کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ جان سے کم درجہ کی چیز کی حفاظت نفس ہی کی طرح ضروری ہے، اس لئے کہ اس کو نفس کی حفاظت کے لئے بنایا گیا ہے، لہذا خود اس کی حفاظت کے لئے بھی سزا کی مشروعیت ہوئی۔

اگر جان سے کم پر ہونے والی جنایت میں، خواہ غلطی سے ہو یا جان بوجھ کر، قصاص کو ثابت کرنے والی تمام شرطیں جمع نہ ہوں تو اس کا حکم حالات کے اعتبار سے دیت، تاوان یا عادل شخص کا فیصلہ ہوگا(۱)۔

اس طرح مادون النفس (جان سے کم پر) جنایت کی دو قسمیں ہیں: قصاص ثابت کرنے والی جنایت، اور دیت وغیرہ ثابت کرنے والی جنایت۔

پہلی قسم: جان سے کم پر وہ جنایت جو قصاص ثابت کرتی ہے:

۳- جان سے کم پر جنایت میں جب درج ذیل شرائط پائی جائیں تو اس سے قصاص واجب ہوتا ہے:

(۱) جنایت کا فعل جان بوجھ کر ہو:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان سے کم پر جنایت میں وجوب

(۱) سورۂ مائدہ / ۴۵۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۱۹۴۔

(۳) حدیث انس: "کسرت الربیع وهی عمة أنس بن مالک، ثنیة جاریة من الأنصار، فطلب القوم القصاص ، فأتوا النبي ﷺ فأمر......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۷۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۹۷، ۳۱۱، ۳۱۲، المغنی ۷/ ۷۰۲ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷ طبع عالم الکتب۔

قصاص کی شرطوں میں سے ایک شرط "عمد" ہے یعنی جان بوجھ کر جنایت کرنا، اوراس کے علاوہ میں اختلاف ہے:

چنانچہ فقہاء حنفیہ اور فقہاء حنابلہ میں سے ابوبکر اور ابن ابی موسیٰ کا مذہب یہ ہے کہ جان سے کم پر جنایت میں "شبہ عمد" نہیں ہوتا، چنانچہ جو جان میں شبہ عمد ہوتا ہے وہ جان سے کم میں عمد ہوگا، اس لئے کہ جان سے کم پر جنایت میں عموماً ایسا نہیں ہوتا کہ تلف کرنے کا ارادہ کسی آلہ سے ہو اور کسی آلہ سے نہ ہو، لہٰذا قصد پر دلالت کرنے میں تمام آلات مساوی ہیں، اور فعل عمد محض ہوگا۔

مالکیہ جان سے کم میں قصاص کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ زخم دشمنی میں قصداً مارنے کے نتیجہ میں ہوا ہو، اور جو زخم کھیل کود یا ادب سکھلانے کے نتیجہ میں ہو اس میں کوئی قصاص نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک جس طرح قتل میں عمد محض کا اعتبار کیا جاتا ہے عضو میں بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا، لہٰذا خطاءً یا شبہ عمد کے طور پر لگائے گئے زخموں اور اعضاء کو علاحدہ کرنے کی صورت میں قصاص واجب نہیں ہوگا، اور شبہ عمد کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ سر پر تھپڑ یا پتھر سے مارے جو چھوٹا ہونے کی وجہ سے عام طور سے زخمی نہیں کرسکتا لیکن مار پڑنے کی جگہ سوج جائے اور ہڈی ظاہر ہوجائے[1]۔

جمہور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جان سے کم پر جنایت میں شبہ عمد موجب قصاص نہیں ہے، اور وہ یہ ہے کہ بالقصد ایسی چیز سے مارے جو عام طور پر اس (نقصان) کا سبب نہیں بنتی، مثلاً اس کو ایسے کنکر سے مارے جس کے مثل سے ضرب لگانے سے ہڈی ظاہر نہیں ہوتی، تو قصاص واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ شبہ عمد ہے[2]۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۳ طبع دارالکتاب العربی، شرح الزرقانی ۸/ ۱۴ طبع دارالفکر، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۷، القوانین الفقہیہ ص ۳۴۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۸، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۰۳، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷۔

(۲) فعل کا ظلم وتعدی کے طور پر ہونا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس طرح جان پر جنایت کی صورت میں وجوب قصاص کی شرطوں میں سے ایک شرط ظلم وتعدی ہے اسی طرح جان سے کم پر جنایت میں بھی یہ شرط ہے، لہٰذا جنایت کرنے والا اگر اپنے فعل میں تعدی نہیں کررہا ہے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، مثال کے طور پر جنایت کرنے والا:

الف- سزا کا اہل ہی نہ ہو، اس لئے کہ اہلیت کسی بھی کام کا مکلّف بنانے کی علت ہوتی ہے، کسی بھی شخص کو عقل اور بلوغ کے ذریعہ ہی کامل اہلیت والا گردانا جاتا ہے۔

ب- جب فعل مضر کا ارتکاب کسی حق یا شبہ کی بنیاد پر ہو۔

لہٰذا حد قائم کرنے والے یا تعزیر نافذ کرنے والے سے قصاص نہیں لیا جائے گا، خواہ قتل ہو یا (اعضاء کا) کاٹنا، اور نہ ہی ڈاکٹر سے (قصاص لیا جائے گا) جبکہ اس میں ڈاکٹر ہونے کی شرطیں پائی جائیں، اس لئے کہ ڈاکٹر کے فعل کا مقصد مریض کو شفا پہنچانا ہے نہ کہ اس پر زیادتی کرنا، اور شرائط کے پائے جانے پر اس شخص سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا جس پر حملہ آور کا دفاع لازم ہو، اسی طرح حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شخص سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا جس نے جنایت کا ارتکاب مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی) کے حکم سے کیا ہو، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے کہے: میرے ہاتھ کاٹ دو تم پر کچھ نہ ہوگا، چنانچہ اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس پر کچھ نہ ہوگا، اور دونوں گنہگار ہوں گے[1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے وہ اگر کاٹنے

(۱) البدائع ۷/ ۶۴، ۱۷۷، ۱۸۰، ۲۳۴، ابن عابدین ۵/ ۳۸۳، ۳۴۲، ۳۶۷، شرح الزرقانی ۸/ ۲، ۴، ۱۱۷، ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۷، ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۷، ۲۸۱، کشاف القناع ۵/ ۵۱۸، ۵۲۰، المغنی ۸/ ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۲۔

والے کو بری کرنے پر قائم نہ رہے، یعنی کاٹنے کے بعد اس سے رجوع کرلے تو قصاص واجب ہوگا، اور اگر وہ بری کرنے پر قائم رہے تو کاٹنے والے کی صرف تادیب ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اس کے بری کرنے پر قائم رہنے یا رجوع کرلینے کی تفصیل کے بغیر مطلقاً اس کی تادیب کی جائے گی[1]۔

(۳) جس پر جنایت کی گئی ہے اس کا مندرجہ ذیل صفات میں جنایت کرنے والے کے مماثل ہونا حسب ذیل تفصیلات اور اختلاف کے ساتھ:

الف-نوع (مرد وعورت ہونے) میں یکسانیت:

۶-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنایت کرنے والے اور جس پر جنایت کی گئی ہے اس کا نوع میں مماثل ہونا شرط نہیں ہے، لہذا مردوں اور عورتوں کے مابین جان سے متعلق قصاص کے احکام کے مطابق ہی قصاص جاری ہوگا[2]۔

مشہور اور معتمد قول کے مطابق حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مذکر ومؤنث ہونے میں جس پر جنایت کی گئی اس کا جنایت کرنے والے کے مماثل ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ مماثلت کے لئے شرط ہے کہ جنایت کرنے والے اور جس پر جنایت کی گئی ہے ان میں سے ہر ایک کا تاوان دوسرے کے مساوی ہو، لہذا ان کے نزدیک جان سے کم میں قصاص اس وقت جاری ہوتا ہے جب دونوں مرد یا دونوں عورت ہوں، اور اگر ان میں سے ایک مرد اور دوسری عورت ہو تو قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ جان سے کم پر جنایت کی صورت میں وجوب قصاص کے لئے یہ شرط ہے کہ تاوان میں برابری ہو، اور ''الواقعات'' میں ہے: اگر عورت کسی مرد کا ہاتھ کاٹ ڈالے تو اسے قصاص کا حق ہوگا جبکہ وہ تاوان کے بدلہ قصاص پر راضی ہو۔

امام محمد نے مرد وعورت کے درمیان ان زخموں میں قصاص جاری ہونے کی صراحت کی ہے جن میں قصاص جاری ہوتا ہے، اس لئے کہ زخموں میں کسی منفعت کا فوت کردینا نہیں پایا جاتا، بلکہ وہ نام ہے عیب پیدا کردینے کا اور اس میں وہ دونوں برابر ہیں، اور عضو میں منفعت کا ضائع کردینا پایا جاتا ہے، اور اس میں وہ دونوں الگ الگ ہیں[1]۔

ب-دین میں مماثلت:

۷-دین میں مماثلت کی شرط کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان اور ذمی، اسی طرح مسلم عورت اور کتابیہ کے درمیان جان سے کم میں قصاص جاری ہوگا، اس لئے کہ تاوان میں دونوں برابر ہیں۔

مشہور مذہب کے مطابق مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کافر سے مسلمان کے لئے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ ناقص کی جنایت کامل پر ایسے ہی ہے جیسے مفلوج ہاتھ والا صحیح ہاتھ پر زخم لگا کر جنایت کرے، اور اس میں جو کچھ دیت ہو ناقص پر کامل کے حق میں لازم ہوگی، ورنہ اگر کسی نقصان سے خالی ہو تو کسی عادل شخص کا فیصلہ ہوگا، ورنہ جنایت کرنے والے پر سوائے تادیب کے کچھ نہ ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ عضو کے قصاص کے لئے بدل میں برابری شرط نہیں ہے، لہذا مسلمان کے بدلہ ذمی کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اس کے برعکس نہ ہوگا، یہی قول حنابلہ کا بھی ہے کہ جس کو قتل کرنے سے اسے قتل

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۰۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۳۴۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۸، المغنی ۷/ ۶۷۹، ۶۸۰۔

(۱) الاختیار ۵/ ۳۰ طبع دارالمعرفہ، ابن عابدین ۵/ ۳۵۵، ۳۵۶، البدائع ۷/ ۳۰۲۔

نہیں کیا جاتا، جان سے کم پر جنایت کرنے کی صورت میں بھی اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، جیسے کافر کے ساتھ مسلمان کا معاملہ ہے، اس لئے کہ اس سے جان کے بدلہ جان نہیں لی جاتی، لہذا اس کے عضو کے بدلہ عضو نہیں لیا جائے گا، اور نہ ہی اس پر زخم لگانے سے زخم لگایا جائے گا، جیسے کہ مسلمان کا مستامن (امن لے کر دارالاسلام آنے والے کافر) کے ساتھ حکم ہے[1]۔

ج- عدد میں یکسانیت:

۸- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ موجب قصاص زخم لگانے میں پوری جماعت شریک ہو تو سب پر قصاص لازم ہوگا، اس لئے کہ روایت ہے کہ دو گواہوں نے حضرت علیؓ کے پاس ایک آدمی کے خلاف چوری کی گواہی دی اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، پھر دونوں ایک دوسرے شخص کو لے کر آئے، اور کہنے لگے کہ: چور تو یہ ہے اور پہلے کے بارے میں ہم سے غلطی ہوگئی، تو حضرت علیؓ نے دوسرے شخص کے بارے میں ان کی شہادت رد کردی اور پہلے کی دیت ان پر لاگو کردی اور فرمایا: اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم نے جان بوجھ کر ایسا کیا تو تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دیتا۔ حضرت علیؓ نے بتلا دیا کہ اگر جان بوجھ کر ایسا ہوتا تو ان دونوں میں سے ہر ایک پر قصاص ہوتا، اور اس لئے بھی (پوری جماعت پر قصاص ہوگا) کہ یہ قصاص کی دو قسموں میں سے ایک ہے، لہذا جان ہی کی طرح ایک کے بدلہ میں پوری جماعت ماخوذ ہوگی۔

یہ تو اس وقت ہے جب ہر ایک کا فعل متمیز نہ ہو، اور اگر متمیز ہو اس طور پر کہ ایک ایک طرف سے کاٹے اور دوسرا دوسری طرف سے یہاں تک کہ دونوں دھاریں مل جائیں، یا ایک ہاتھ کا کچھ حصہ کاٹے اور دوسرا اسے علاحدہ کردے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان میں سے کسی پر بھی قصاص نہ ہوگا، اور ہر ایک پر اس کی جنایت کے لائق عادل شخص جو فیصلہ کردے گا وہ لازم ہوگا، اور دونوں فیصلوں کے مجموعہ کو ہاتھ کی دیت تک پہنچ جانا چاہئے۔

مالکیہ کے نزدیک قول اظہر یہ ہے کہ اس صورت میں ہر ایک سے قصاص لیا جائے گا، جبکہ وہ تین ہوں اور ان میں سے ایک نے آنکھ نکال لی ہو، اور دوسرے نے ہاتھ اور تیسرے نے پیر کاٹا ہو، اور یہ معلوم نہ ہو کہ کس نے آنکھ پھوڑی اور کس نے پیر کاٹا اور کس نے ہاتھ؟ اور ان کے درمیان تعاون بھی نہ ہوا ہو تو ہر ایک کی آنکھ پھوڑ کر اور ہاتھ اور پیر کاٹ کر قصاص لیا جائے گا، اور اگر ہر ایک کی جنایت متمیز ہوجائے اور ان میں باہم تعاون نہ ہوا ہو تو ان میں سے ہر ایک سے جس پر جنایت کی گئی ہے اس پر کئے جانے والے فعل کی طرح قصاص لیا جائے گا[1]۔

جہاں تک حنفیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ کے مذہب کا تعلق ہے تو ایک ہاتھ کے بدلہ کئی ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے، بلکہ دیت واجب ہوگی، جیسے دو آدمی جب ایک شخص کا ہاتھ یا پیر کاٹیں یا اس کی قوت سماع یا بصارت زائل کردیں یا اس کا کوئی دانت اکھاڑ دیں یا اسی طرح کی کوئی جنایت کریں جن کو اگر ایک شخص تنہا کرے تو قصاص ہوتا ہے تو ان دونوں پر قصاص نہیں ہوگا، بلکہ ان پر آدھا آدھا تاوان ہوگا، اور وہ اگر دو سے زیادہ ہوں تو ان پر ان کی تعداد کے اعتبار سے برابر برابر تاوان ہوگا، اور یہ مسئلہ اس لئے ہے کہ مادون النفس میں یکسانیت معتبر ہے، اور کئی ہاتھوں اور ایک ہاتھ کے درمیان نہ تو ذات میں یکسانیت ہے اور نہ منفعت میں اور نہ ہی فعل میں، اور یہی قول حضرت

(۱) ابن عابدین ۵/۳۵۶، الاختیار ۵/۳۰، شرح الزرقانی ۸/۱۴، الشرح الصغیر ۴/۳۴۸، روضۃ الطالبین ۹/۱۷۸، المغنی ۷/۷۰۳۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/۳۴۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۹، روضۃ الطالبین ۹/۱۷۸، ۱۷۹، المغنی ۷/۶۷۴، کشاف القناع ۵/۵۵۹، ۵۶۰۔

حسن، زہری، ثوری، اور ابن المنذر کا ہے [۱]۔

(۴) محل میں مماثلت:

۹-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جان سے کم پر جنایت میں وجوب قصاص کے لئے محل جنایت اور محل قصاص میں مماثلت کا پایا جانا شرط ہے، لہذا اصل کی کوئی بھی چیز صرف اس کے مثل ہی سے لی جائے گی، اور ہاتھ صرف ہاتھ کے بدلہ ہی لیا جائے گا، اس لئے کہ ہاتھ کے علاوہ (کوئی عضو) ہاتھ کے جنس سے تو ہے نہیں، لہذا وہ اس کا مثل بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ مماثلت کے لئے ہم جنس ہونا شرط ہے، اور یہی حکم پیر، انگلی، آنکھ اور ناک وغیرہ کا ہوگا، اور اسی طرح انگلیاں اپنی جیسی انگلیوں کے بدلہ میں ہی ماخوذ ہوں گی، چنانچہ انگوٹھا صرف انگوٹھے کے بدلہ اور شہادت کی انگلی صرف شہادت کی انگلی کے بدلہ کاٹی جائے گی، باقی میں بھی اسی طرح ہوگا، اس لئے کہ انگلیوں کے منافع الگ الگ ہیں لہذا وہ مختلف جنسوں کی طرح ہوں گی۔

اسی طرح ہر وہ عضو جو دائیں بائیں میں منقسم ہے اس میں بائیں کے بدلہ داہنا نہیں کاٹا جائے گا، جیسے دونوں ہاتھ، دونوں پیر، دونوں کان اور دونوں نتھنے وغیرہ، اسی طرح دانتوں میں اگلے دانتوں کو اگلے دانتوں ہی کے بدلہ توڑا جائے گا، کیونکہ ان کے منافع مختلف ہیں، اس لئے کہ ان میں بعض کاٹنے والے ہیں اور بعض ہنسی کے وقت ظاہر ہونے والے ہیں، اور دو چیزوں کے درمیان منفعت کا اختلاف ان کو دو جنسوں میں تقسیم کر دیتا ہے، اور جنس میں اختلاف کے وقت کوئی مماثلت نہیں ہوسکتی، اور یہی حکم اعلی اور اسفل میں تفاوت ہونے کی وجہ سے اوپر اور نیچے کے دانتوں میں رہے گا، اور یہی حکم ہر اس چیز میں رہے گا جو اعلی اور اسفل میں منقسم ہے [۱]۔

(۱) الاختیار ۵/ ۳۱، المغنی ۷/ ۶۷۴۔

(۵) منفعت میں مماثلت:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان سے کم پر وجوب قصاص کے لئے یہ شرط ہے کہ جنایت کرنے والے اور جس پر جنایت کی گئی ہے دونوں کے پاس منافع میں یکسانیت ہو اور جب اعضاء مثلاً ہاتھ اور پیر میں جنس متحد ہو تو چھوٹے، بڑے، لمبے، ناٹے، قوی، ضعیف، ضخیم اور نحیف ہونے کے اعتبار سے تفاوت مؤثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ حجم کا اختلاف ان کے منافع پر اثر نہیں ڈالتا، اور بعض اعضاء کی تفصیل کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل ''جنایۃ علی مادون النفس'' کے اقسام پر بحث کے ذیل میں آئے گی [۲]۔

(۶) بغیر ظلم کئے قصاص لینے کا امکان:

۱۱- یہ اس طور پر متحقق ہوگا کہ کاٹنے کا عمل جوڑ سے ہو، اگر جوڑ کے علاوہ سے ہو تو اس میں بغیر اختلاف کاٹنے کی جگہ سے قصاص نہیں ہوگا، نمر بن جابر اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے ان کے بازو پر تلوار سے مارا اور جوڑ کے علاوہ کی جگہ سے اسے کاٹ ڈالا، انہوں نے اس کے خلاف نبی علیہ السلام سے فریاد کی تو آپ علیہ السلام نے ان کے لئے دیت کا حکم فرمایا، کہنے لگے: میں قصاص چاہتا ہوں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: **''خذ الدیة بارک اللہ لک فیھا''** [۳]

(۱) الاختیار ۵/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۲۹۷، ۲۹۸، ابن عابدین ۵/ ۳۵۵، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۱، حاشیۃ الزرقانی ۸/ ۱۶، ۱۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۷/ ۷۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۵۵۳۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۰، البدائع ۷/ ۲۹۸، شرح الزرقانی ۸/ ۱۵، ۱۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۸، ۱۸۹، المغنی ۷/ ۷۳۴، کشاف القناع ۵/ ۵۵۶۔

(۳) حدیث: ''خذ الدیة بارک اللہ لک فیھا'' کی روایت ابن ماجہ

(دیت لے لو، اللہ اس میں تمہارے لئے برکت دے گا)، اور ان کے لئے قصاص کا فیصلہ نہیں فرمایا[1]۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب وہ شخص جس پر جنایت کی گئی ہے محل جنایت سے نیچے کے جوڑ سے کاٹنے پر راضی نہ ہو، جیسا کہ عنقریب ہڈی پر جنایت کے بیان میں آرہا ہے۔

جان سے کم پر جنایت کی قسمیں:

(جب عمداً ہو):

۱۲- جان سے کم پر جنایت یا تو عضو کاٹنے اور جدا کرنے کی شکل میں ہوگی یا پھاڑ دینے والا زخم لگا کر، یا پھاڑے اور جدا کئے بغیر منفعت زائل کر کے۔

پہلی قسم: عضو کاٹ لینے اور الگ کر دینے کے ذریعہ جنایت ہو:

۱۳- اعضاء اور اطراف پر جنایت جب اعضاء اور اطراف کاٹنے کا سبب بن جائے تو مخصوص شرائط کے ساتھ اس سے قصاص واجب ہو جاتا ہے، ذیل میں ہر ایک پر تفصیلی بحث کی جارہی ہے:

(۱) ہاتھوں اور پیروں پر جنایت:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہاتھ کے بدلہ ہاتھ اور پیر کے بدلہ پیر کاٹا جائے گا، اور حجم نیز دوسرے اوصاف میں تفاوت مؤثر نہیں ہوگا، لہذا چھوٹے ہاتھ کے بدلہ بڑے کو، قوی کے بدلہ ضعیف کو، اور کاریگر کے ہاتھ کے بدلہ بے ہنر شخص کے ہاتھ کو کاٹا جائے گا، لیکن مندرجہ ذیل صورت کے اعتبار سے کمال اور صحت مؤثر ہوں گے۔

الف- کمال:

۱۵- ناقص انگلیوں کے بدلہ میں ہاتھ یا پیر کی کامل انگلیوں کو کاٹنے کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مماثلت اور برابری نہ ہونے کی وجہ سے ناقص انگلیوں کے مقابلہ میں کامل انگلیوں کو نہیں کاٹا جائے گا، لہذا اگر پانچ انگلیوں والا شخص اس سے کم انگلی والے کا ہاتھ کاٹے تو قصاص جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے حق سے زیادہ ہے، اور اسی طرح بغیر ناخن والے کے بدلہ ناخن والے ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ یہ اس کے حق سے زیادہ ہے، اور نہ ہی کم ناخن رکھنے والے کے بدلہ میں زیادہ ناخن رکھنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، چاہے جنایت کرنے والا راضی ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ خون کسی کے مباح قرار دینے سے مباح نہیں ہوتا، اور اگر کاٹے گئے ہاتھ یا پیر کے ناخن سبز رنگ کے یا خراب ہوں تو ان کے بدلہ صحت مند ہاتھ کو کاٹا جائے گا، اس لئے کہ یہ علت اور مرض ہے اور مرض مانع قصاص نہیں ہے۔

پھر فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو حق ہے کہ اپنی کٹی ہوئی انگلیوں کے بقدر جنایت کرنے والے کی انگلیاں کاٹ ڈالے یا ان کی دیت لے لے۔

اور اگر نقص جنایت کرنے والے کے عضو میں ہو تو جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہے اگر چاہے تو قصاص لے اور چاہے تو تندرست عضو کا تاوان لے، اس لئے کہ اس کا حق مثل ہونے میں

= (۸۸۰/۲ طبع الحلبی) نے حضرت جاریہ بن ظفرہ سے کی ہے، اور بوصیری "الزوائد" میں فرماتے ہیں: اس کی سند میں دہثم بن قران الیمانی ہیں جن کو ابوداؤد نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، شرح الزرقانی ۸/ ۱۸، ۱۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۱، المغنی ۷/ ۷۰۷۔

تندرست عضو ہے، اور سلامتی نہ ہونے پر پورے طور سے اپنا حق وصول کرنا ممکن نہیں ہے، البتہ من وجہ ممکن ہے، اور حتمی طور پر حق کو پوری طرح وصول کرنے کو لازم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں ناقص طور سے حق کو وصول کرنے کو لازم کرنا ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، لہذا اسے اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اپنے حق کے بقدر پر راضی ہوجائے اور اس کو ناقص طور سے وصول کرلے، اور اگر چاہے تو اپنے حق کے بدل کی طرف مائل ہوجائے جو کہ پورا تاوان ہے، اور جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ اسے کاٹ ڈالے اور اس سے نقص کا ضمان لے، اس میں شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ کا اختلاف ہے۔

مالکیہ نے ایک یا ایک سے زیادہ انگلی میں ہونے والے نقص کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ ان حضرات کا کہنا ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اگر اس کے ہاتھ یا پیر میں ایک انگلی کم ہو تو جنایت کرنے والے پر قصاص ہوگا جس کی انگلیاں پوری ہوں، اور اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، خواہ نقص انگوٹھے ہی کا کیوں نہ ہو، اور اگر نقص ایک سے زیادہ انگلی میں ہو، اس طور پر کہ ہاتھ میں دو یا دو سے زائد انگلیاں کم ہوں تو پوری انگلیوں والے ہاتھ سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

اسی طرح پوری انگلیوں والے ہاتھ، پیر کے کاٹنے پر اس جنایت کرنے والے کا ہاتھ یا پیر کاٹا جائے گا جس کی ایک انگلی کم ہو اور ایک انگلی کا تاوان لازم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ کمی مماثلت سے مانع نہیں ہے، اور اس حالت میں اس شخص کو جس پر جنایت کی گئی ہے کوئی اختیار نہیں ہوگا۔

اگر جنایت کرنے والے کے ہاتھ یا پیر میں ایک سے زیادہ انگلیوں کی کمی ہے تو جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو قصاص اور دیت لینے کے سلسلہ میں اختیار ہوگا، لیکن اسے قصاص لینے کے ساتھ ساتھ کمی کا تاوان لینے کا حق نہ ہوگا۔

جہاں تک ناقص کے بدلہ میں ناقص کا مسئلہ ہے تو اس میں حنابلہ نے صراحت کی ہے اور دوسرے مذاہب کے قواعد کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اگر دونوں مساوی ہوں اس طور پر کہ جنایت کرنے والے کے ہاتھ کا کٹا ہوا حصہ اس شخص کے ہاتھ کے کٹے ہوئے حصہ کے برابر ہو جس پر جنایت کی گئی ہے تو اسے کاٹا جائے گا، اس لئے کہ دونوں ذات اور صفت میں مساوی ہیں، اور اگر نقص میں اختلاف ہو اس طور پر کہ ایک کا کٹا ہوا حصہ انگوٹھا ہو اور دوسرے ہاتھ کا کٹا ہوا حصہ کوئی دوسری انگلی ہو تو مساوات نہ ہونے کی وجہ سے قصاص نہ ہوگا[1]۔

ب۔صحت:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لنج کے بدلہ میں تندرست ہاتھ یا پیر نہیں کاٹا جائے گا خواہ جنایت کرنے والا راضی ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ لنج میں سوائے خوبصورتی کے کوئی نفع نہیں ہے، لہذا اس کے بدلہ اس ہاتھ یا پیر کو نہیں کاٹا جائے گا جس میں نفع ہو، بلکہ لنج عضو میں کسی عادل شخص کا فیصلہ واجب ہوگا۔

تندرست کے بدلہ لنج کاٹنے یا لنج کے بدلہ لنج کاٹنے کے بارے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، چنانچہ تندرست کے بدلے لنج کے کاٹنے میں حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اسے کاٹ ڈالے، اسے اس کا حق ہوگا اور اس کے سوا اسے کچھ نہ ملے گا، اور اگر چاہے تو معاف کردے اور اپنے ہاتھ کی دیت لے لے۔

مالکیہ نیز ایک قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک جنایت

---

(۱) البدائع ۷/۲۹۸، روضۃ الطالبین ۹/۱۹۴، ۲۰۲، کشاف القناع ۵/۵۵۶، ۵۵۷، المغنی ۷/۷۳۴، ۷۳۵، شرح الزرقانی ۸/۱۹۔

کرنے والے کا ہاتھ اگر لنج ہوتو تندرست ہاتھ کے بدلہ میں نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس شکل کے بارے میں شریعت میں قصاص وارد نہیں ہوا ہے، چنانچہ اس پر دیت ہوگی۔

حنابلہ نیز صحیح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک اگر علم وبصارت رکھنے والے کہیں کہ خون بند ہوجائے گا تو کاٹا جائے گا، اور اگر کہیں کہ داغنے سے رگوں کا منہ بند نہ ہوگا اور خون نہیں رکے گا تو نہیں کاٹا جائے گا، اور اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی۔

لنج کے بدلہ لنج کے کاٹنے کے بارے میں مالکیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ لنج ہونا ایک بیماری ہے، اور بیماری کی تاثیر بدن میں جداگانہ ہوتی ہے۔

حنابلہ کی رائے نیز شافعیہ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ لنج ہونے میں اگر دونوں مساوی ہوں، یا کاٹنے والے کا لنج زیادہ ہو تو اس کے بدلہ کاٹا جائے گا بشرطیکہ خون بہہ جانے کا خوف نہ ہو، اور اگر کاٹے گئے ہاتھ میں لنج زیادہ ہو تو اس کے بدلہ میں نہیں کاٹا جائے گا[1]۔

جمہور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دو لنج اعضاء کے درمیان قصاص نہیں ہوگا، خواہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو اس کا لنج کم ہو یا زیادہ، یا دونوں برابر ہوں، اس لئے کہ ان دونوں کے ہاتھ میں کچھ لنج ہونا ان کے تاوان میں اختلاف کا موجب ہوتا ہے، اور اس کو ظن وتخمین سے جانا جائے گا، لہذا مماثلت نہیں جانی جاسکے گی۔

حنفیہ میں سے امام زفر کا کہنا ہے کہ اگر دونوں برابر ہوں تو ان میں قصاص ہوگا، اور مقطوع الید کے ہاتھ میں لنج اگر کم ہو تو اسے اختیار ہوگا، اگر چاہے تو کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹے اور چاہے تو اس سے اپنے لنج ہاتھ کا تاوان لے لے، اور اگر مقطوع الید شخص کے ہاتھ میں لنج زیادہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا، اور اسے اپنے ہاتھ کا تاوان لینے کا حق ہوگا[1]۔

(۲) آنکھ پر جنایت:

۱۷- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آنکھ کو جڑ سے نکال دینے والی جنایت موجب قصاص ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ......" (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کردیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا بدلہ آنکھ)، اور اس لئے بھی کہ یہ جوڑ تک پہنچنے والی جنایت ہے، تو ہاتھ کی طرح اس میں قصاص جاری ہوگا، حضرت مسروق، حسن، ابن سیرین، شعبی، نخعی، زہری، ثوری، اسحاق اور ابوثور کا مذہب یہی ہے، اور حضرت علیؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔

بوڑھے کی آنکھ کے بدلے جوان کی آنکھ اور بڑے کی آنکھ کے بدلہ چھوٹے کی آنکھ نکالی جائے گی، اس لئے کہ صفت میں فرق مانع قصاص نہیں ہوتا، لیکن اگر جنایت کرنے والے نے اس کی آنکھ انگلی سے نکالی ہو تو جس پر جنایت کی گئی ہے اس کے لئے انگلی سے قصاص لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مماثلت ممکن نہیں ہے[2]۔

جہاں تک بیمار آنکھ کے بدلے تندرست آنکھ کے نکالنے کی بات ہے تو مالکیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ کمزور بصارت والی آنکھ کے بدلہ صحیح آنکھ نکالی جائے گی[3]۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۹۸، شرح الزرقانی ۸/ ۱۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۳، المغنی ۷/ ۷۳۵، کشاف القناع ۵/ ۵۵۷۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۳۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۱، ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، البدائع ۷/ ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۷، ۳۰۸، شرح الزرقانی ۸/ ۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۷، المغنی ۷/ ۷۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹۔

(۳) الزرقانی ۸/ ۱۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹، المغنی ۷/ ۷۱۵۔

راجح قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بھینگی آنکھ کو پھوڑ ڈالے اور بھینگے پن سے اس کی بصارت میں کوئی کمی نہ ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اگر اس کے بھینگے پن سے اس کی بصارت میں کمی ہو تو کسی عادل شخص کے فیصلے کے مطابق تاوان دینا ہوگا، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بھینگی آنکھ میں مطلقاً قصاص نہیں ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک اگر کسی ایسی آنکھ پر جنایت کی جس میں کچھ سفیدی ہے جس سے وہ دیکھتا ہے، اور جنایت کرنے والے کی آنکھ اسی طرح ہے تو ان کے درمیان قصاص نہیں ہوگا، اور اگر کسی آدمی کی آنکھ پھوڑ دی، اور پھوڑنے والے شخص کی آنکھ میں ایسی سفیدی ہے جس سے نقص پیدا ہوتا ہے تو اس شخص کو حق ہے کہ سفیدی والی آنکھ پھوڑے یا اپنی آنکھ کا تاوان لے۔

شافعیہ کے نزدیک اندھی سیاہ آنکھ کے بدلہ صحیح آنکھ نہیں پھوڑی جائے گی [۱]۔

کانے کی جنایت ایسے شخص پر جس کی دونوں آنکھیں صحیح ہوں یا اس کے برعکس کی جنایت:

۱۸- جب کانا صحیح آنکھ والے کی داہنی آنکھ نکال لے، اور پھوڑنے والے کی بائیں آنکھ جا چکی ہے تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اسے اندھا چھوڑ دیا جائے گا، حضرت مسروق، شعبی، ابن سیرین، ابن مغفل، ثوری اور ابن المنذر کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ نے تفصیل کی ہے اور کہا: اگر کانا کسی دونوں آنکھ والے کی اپنی آنکھ کے مماثل آنکھ پھوڑ ڈالے تو جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو قصاص لے اور اگر چاہے تو پوری دیت لے، اور اگر غیر مماثل آنکھ پھوڑ ڈالی ہے تو جنایت کرنے والے کے مال سے صرف نصف دیت ہوگی، اور محل نہ ہونے کی وجہ سے جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو قصاص کا حق نہ ہوگا، اور اگر کانا صحیح آنکھ والے کی دونوں آنکھ پھوڑ ڈالے تو مماثل آنکھ میں اس کی آنکھ کا قصاص ہوگا اور جس آنکھ کا مثل نہیں ہے اس میں نصف دیت ہوگی [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک کانا اگر صحیح آنکھ والے کی ایک آنکھ پھوڑ ڈالے تو قصاص نہیں ہوگا، اور اس پر پوری دیت ہوگی، اس لئے کہ یہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے، اور ان کے زمانہ میں ان سے اختلاف کرنے والا نہیں جانا گیا، لہذا اجماع ہوگیا، اور اس لئے بھی کہ اس نے اس کی پوری بصارت زائل نہیں کی ہے، لہذا اس کی پوری بصارت زائل کر کے قصاص لینا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر وہ دونوں آنکھ والا ہوتا (تو ایک آنکھ کے بدلہ دونوں آنکھ ختم نہیں کی جاتی)۔

بعض علماء جیسے حضرت حسن اور نخعی نے صراحت کی ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اگر وہ چاہے تو پوری دیت لے، اور اگر چاہے تو قصاص لے اور اس کو نصف دیت دے۔

اگر کانا صحیح آنکھ والے کی دونوں آنکھ نکال لے تو حنابلہ میں سے قاضی نے صراحت کی ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو قصاص لے، اور اس کے لئے اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی پوری بصارت زائل کر چکا ہے، اور اگر چاہے تو ایک دیت لے، اور یہی صحیح ہے [۲]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "وفي العينين الدية" [۳] (آنکھوں میں دیت ہے)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، شرح الزرقانی ۸/ ۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۷، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹، المغنی ۷/ ۷۱۵۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، شرح الزرقانی ۸/ ۲۰، المغنی ۷/ ۷۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) شرح الزرقانی ۸/ ۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۲، ۳۵۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۷/ ۷۱۸، ۷۱۹۔

اور جس کی دونوں آنکھیں صحیح ہوں اس نے اگر کانے کی صحیح آنکھ پھوڑ دی ہو:

تو مالکیہ اور ایک قول کے اعتبار سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو یہ اختیار ہوگا کہ صحیح آنکھ والے سے بغیر زیادتی کے اپنی پھوڑی گئی آنکھ کا قصاص لے یا پوری دیت لے، اس لئے کہ اس کی آنکھ دو آنکھوں کے قائم مقام ہے۔

حنابلہ کا مذہب مختار یہ ہے کہ اس کی جو آنکھ پھوڑی گئی ہے اس کا قصاص لے گا، اور نصف دیت بھی لے گا، اس لئے کہ اس نے اس کی پوری بصارت زائل کر دی ہے اور اس روشنی کا خاتمہ کر دیا ہے جس کا بدل پوری دیت ہے، اور پوری روشنی لینا دشوار ہے، اس لئے کہ ایک آنکھ کے بدلہ دو آنکھیں نکالنا ممکن نہیں ہے، اور نہ ہی بائیں آنکھ کے بدلہ دائیں آنکھ نکالنا ممکن ہے، لہٰذا آدھی روشنی کے بدل کی طرف رجوع کرنا واجب ہو گیا۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: اور احتمال یہ ہے کہ اس کو بغیر زیادتی کے صرف قصاص لینے یا دیت کے بدلہ معاف کرنے کا حق ہو، جیسے ہاتھ کا لنجا صحیح ہاتھ کاٹ ڈالے (تو قصاص لینے اور دیت معاف کرنے کا حق ہے)، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ" (اور آنکھ کا بدلہ آنکھ) عام ہے۔

اگر کانا اپنے جیسے کی آنکھ نکال لے تو اس میں بغیر اختلاف قصاص ہوگا، اس لئے کہ اس میں ہر اعتبار سے یکسانیت ہے، بشرطیکہ اس کی آنکھ داہنی یا بائیں ہونے میں اس کی آنکھ کی طرح ہو، اور دیت اختیار کر کے معاف کر دے تو اسے پوری دیت ملے گی[1]۔

۱۹- جہاں تک پپوٹوں اور پلکوں کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس میں قصاص نہیں ہوگا، البتہ حنفیہ دیت کے قائل ہیں اور مالکیہ کسی عادل شخص کے فیصلہ کے[2]۔

اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ان میں قصاص ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ"[3] (اور زخموں میں قصاص ہے)، نیز اس لئے کہ جوڑ تک پہنچ جانے کی وجہ سے اس میں قصاص ممکن ہے، اور نگاہ والے اور کمزور نگاہ والے کے پپوٹے کے بدلہ نگاہ والے شخص کے پپوٹے نیز ان دونوں میں سے ہر ایک کے بدلہ کمزور نگاہ والے کے پپوٹے کاٹے جائیں گے، اس لئے کہ نقص سے محفوظ ہونے میں دونوں مساوی ہیں[4]۔

(۳) ناک پر جنایت:

۲۰- ناک کے نرم حصہ پر جنایت ائمہ اربعہ کے نزدیک آیت کریمہ: "وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ"[5] (اور ناک کا بدلہ ناک) کی وجہ سے موجب قصاص ہے، نیز اس لئے کہ اس میں قصاص کا حاصل کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کی ایک معلوم حد ہے، یعنی اس کا نرم حصہ، اور اگر بانسہ کے ساتھ پورا نرم حصہ کاٹ ڈالے تو نرم حصہ میں قصاص ہوگا اور بانسہ میں عادل شخص کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہوگا، اس

= اور حدیث: "في العينين الدية" کی روایت نسائی (۸/۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمرو بن حزم سے کی ہے، اور یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے جس کے بعض حصوں سے استدلال عنقریب آئے گا، ابن حجر التلخیص (۴/۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں فرماتے ہیں: ائمہ کی ایک جماعت نے کتاب مذکور کے حوالہ سے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) البدائع ۷/۳۰۸، ۳۱۴، الاختیار ۵/۳۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۵، الشرح الصغیر ۴/۳۵۳، شرح الزرقانی ۸/۴۱، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۹/۱۷۹، المغنی ۷/۷۱۹، ۷۲۰، کشاف القناع ۵/۵۵۱۔

(۵) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

لئے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہوتا، لیکن نرم حصہ میں قصاص ہوگا[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ چھوٹی ناک کے بدلہ بڑی ناک اور چپٹی کے بدلہ اونچی، اور جس میں سونگھنے کی صلاحیت نہ ہو اس کے بدلہ وہ ناک کاٹی جائے گی جس میں سونگھنے کی صلاحیت ہو، اس لئے کہ قوت شامہ کا نہ ہونا دماغ کی ایک بیماری ہے، اور ناک ٹھیک ہے، اور اسی طرح جس میں کوڑھ ہو اس کے بدلہ صحیح ناک کاٹی جائے گی جب تک اس کا کچھ حصہ نہ گرے، اس لئے کہ یہ ایک مرض ہے، اور اگر اس کا کچھ حصہ گر گیا ہو تو شافعیہ کے نزدیک جس پر جنایت کی گئی ہے اس کی ناک کے بچے ہوئے حصہ کے بقدر اگر اس کی ناک کاٹنا ممکن ہو تو کاٹی جائے گی، اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو ناک کے باقی حصہ سے مثل کاٹ لے یا اس کا تاوان لے لے۔

شافعیہ میں سے بغوی نے تفصیل کی ہے، وہ کہتے ہیں: کوڑھ میں مبتلا ناک اگر سرخی کی حالت میں ہو تو اس کے بدلہ ٹھیک ناک کاٹی جائے گی، اور اگر سیاہ ہوجائے تو قصاص نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ بوسیدگی کی تعریف میں داخل ہوگئی ہے، اور اس میں کسی عادل شخص کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کاٹنے والے کی ناک اگر چھوٹی ہو تو جس کی بڑی ناک کاٹی گئی ہے اسے اختیار دیا جائے گا، اگر چاہے تو کاٹے اور اگر چاہے تو تاوان لے لے، اسی طرح ناک کاٹنے والا اگر چوڑی ناک والا یا کٹی ہوئی ناک والا ہے، یا کسی چیز کے لگ جانے سے اس کی ناک میں کوئی نقص ہے تو جس کی ناک کاٹی گئی ہے اس کو یہ اختیار ہوگا کہ ناک کاٹے یا اپنی ناک کی دیت لے لے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، البدائع ۷/ ۳۰۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۶، المغنی ۷/ ۱۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۴، ۲۸۵۔

دائیں نتھنے کے بدلے دائیں کو اور بائیں کے بدلہ بائیں کو کاٹا جائے گا، اور برعکس نتھنے کو نہیں کاٹا جائے گا، اور دونوں نتھنوں کے درمیان فاصل پردہ کے بدلہ میں دونوں نتھنوں کے درمیان فاصل پردہ کو کاٹا جائے گا، اس لئے کہ ایک حد تک پہنچنے کی وجہ سے اس میں قصاص ممکن ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ناک کے کچھ نرم حصہ کے کاٹنے پر قصاص ہوگا، اور اس کا اندازہ بجائے مساحت کے اجزاء سے کیا جائے گا، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ مثل کی وصولی کے دشوار ہونے کی وجہ سے اس میں قصاص نہیں ہوگا[۱]۔

(۴) کان پر جنایت:

۲۱ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کان کے بدلہ کان کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ''[۲] (اور کان کے بدلے کان)، اور اس لئے بھی کہ کان ایک حد فاصل تک رہتا ہے، لہذا وہ ہاتھ کے مشابہ ہوگیا، اور چھوٹے اور بڑے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ سننے والے اور بہرے کے کان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ سماعت کا زائل ہونا سر کا عیب ہے، کیونکہ وہی اس کا محل ہے، اور خود کان کا نقص نہیں ہے، اسی طرح شافعیہ نے غیر مفلوج کان کے بدلہ مفلوج کان کاٹنے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ آواز کو جمع کرنے میں اس کی منفعت باقی ہے۔

اگر کان کا کچھ حصہ کاٹ لے تو شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، البدائع ۷/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۶، المغنی ۷/ ۱۲، ۷۱۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

کہ کان کے کچھ حصہ میں قصاص لیا جائے گا، اور حنفیہ کی رائے ہے کہ کچھ کان کاٹنے میں اس وقت قصاص ہوگا جب اس کی حد معلوم ہو اور مماثلت ممکن ہو، ورنہ قصاص ساقط ہوجائے گا[۱]۔

چھیدے ہوئے کان کے بدلے صحیح کان کاٹا جائے گا، اس لئے کہ چھید کوئی عیب نہیں ہے، وہ تو بالی اور اس سے زیب و زینت اختیار کرنے کے لئے عادتاً کیا جاتا ہے، اور سوراخ اگر اپنی جگہ پر نہ ہو یا کاٹنے والے کا کان پھٹا ہوا ہو اور کاٹا ہوا کان صحیح ہو تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو کاٹے اور چاہے تو اسے نصف دیت کا ضامن بنائے، اور اگر کاٹا ہوا کان ناقص ہو تو اس کے لئے کسی عادل شخص کے فیصلہ کے مطابق تاوان ملے گا۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح کان کے بدلہ چھیدے ہوئے کان کو کاٹا جائے گا، اور چھیدے ہوئے کان سے جتنا حصہ چلا گیا ہے اس کے بقدر دیت لی جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں: صحیح کان کے بدلے چھیدے ہوئے کان کو کاٹا جائے گا اور چھیدے ہوئے کان کے بدلہ صحیح کان کو نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ سوراخ جب چھد جائے تو یہ کان کا نقص ہے، اور غیر محل میں سوراخ عیب ہے۔

رہا خشک ہوجانے والا کان تو اسے صحیح کان کے بدلہ میں کاٹا جائے گا، اسی طرح شافعیہ کا ظاہر قول اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق صحیح کان کو چھیدے ہوئے کان کے بدلہ میں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ کان کا مقصد آواز جمع کرنا اور محل سماعت اور جمال کی حفاظت کرنا ہے، اور یہ چیزیں اس سے بھی صحیح کان کی طرح حاصل ہورہی ہیں، برخلاف بقیہ اعضاء کے، اور شافعیہ کا اظہر قول کے بالمقابل اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ خشک کان کے بدلہ صحیح کان نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ ناقص ہے، لہذا وہ لنج ہاتھ اور دوسرے اعضاء کی طرح ہے[۱]۔

(۵) زبان پر جنایت:

۲۲- مالکیہ، صحیح مذہب کے اعتبار سے شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ زبان کے بدلہ زبان کاٹی جائے گی، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ"[۲] (اور زخموں میں قصاص ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس کی انتہا کی ایک حد ہے، لہذا آنکھ کی طرح اس میں بھی قصاص لیا جائے گا، اور گونگی زبان کے بدلہ بولنے والی زبان نہیں کاٹی جائے گی، اس لئے کہ وہ اس سے افضل ہے، اور اس کے برعکس یعنی بولنے والی زبان کے بدلہ گونگی زبان شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کاٹی جائے گی بشرطیکہ جس پر جنایت کی گئی وہ راضی ہو، اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے[۳]۔

امام ابو یوسف کو چھوڑ کر بقیہ حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ زبان میں قصاص نہیں ہے، چاہے جڑ ہی سے کاٹی ہو، اس لئے کہ جڑ سے بھی پوری زبان کا احاطہ دشوار ہے[۴]۔

(۶) ہونٹ پر جنایت:

۲۳- صحیح مسلک کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، البدائع ۷/ ۳۰۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۹، ۱۹۶، المغنی ۷/ ۷۱۱، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۵، ۱۹۶، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹، المغنی ۷/ ۷۱۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۳) شرح الزرقانی ۸/ ۱۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۷، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹، المغنی ۷/ ۷۲۳۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۵۷، البدائع ۷/ ۳۰۸۔

ہونٹ میں مطلقاً قصاص واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ"[1] (اور زخموں میں قصاص ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس کی انتہاء کی ایک حد ہے، جس کا قصاص لینا ممکن ہے، لہذا ہاتھوں کی طرح اس میں بھی قصاص واجب ہوگا[2]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب پورا ہونٹ کاٹ ڈالے تب اس میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ برابری اور مثل کا حاصل کرنا ممکن ہے۔

(۷) دانت پر جنایت:

۲۴- دانت پر جنایت کی صورت میں جب دانت اکھاڑ لیا گیا ہو تو فقہاء وجوب قصاص پر متفق ہیں۔

جمہور فقہاء دانت کو توڑ کر جنایت کرنے کی شکل میں وجوب قصاص کے قائل ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ"[3] (دانت کے بدلہ دانت)، نیز اس لئے کہ حضرت ربیع نے ایک لڑکی کا دانت توڑ ڈالا تو نبی کریم علیہ السلام نے قصاص کا حکم فرمایا جیسا کہ گذر چکا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں مثل کا وصول کرنا ممکن ہے، چنانچہ اگر دانت اکھاڑا گیا ہو تو اکھاڑا جائے گا، اور اگر توڑا گیا ہو تو مساوات کو ثابت کرنے کے لئے اسی کے بقدر توڑا جائے گا، اور اگر دانت کی حالت ایسی ہو کہ اسے ریتی سے کاٹنا ممکن نہ ہو تو اس میں قصاص نہیں ہوگا اور دیت واجب ہوگی، اور یہ حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ دانت توڑا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہے، اس بنا پر کہ ہڈی توڑنے پر قصاص نہیں ہوتا، الا یہ کہ قصاص ممکن ہو تو واجب ہوگا، اس لئے کہ دانت ایسی ہڈی ہے جو اکثر گوشوں سے نظر آتی ہے، اور کاریگروں کے پاس ایسے کاٹنے والے ہتھیار ہوتے ہیں جن پر ضبط (حد بندی) کے سلسلہ میں اعتماد کیا جاسکتا ہے، لہذا اس کا معاملہ دوسری ہڈیوں کی طرح نہیں ہوگا۔

دانتوں کی بڑائی، چھوٹائی اور لمبائی، چھوٹائی کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ منفعت میں مساوی ہیں، اور ثنیہ کے بدلہ ثنیہ (سامنے کے اوپر اور نیچے کے دو دو دانت)، اور ڈاڑھ والے دانتوں کے بدلے ڈاڑھ والے دانت توڑے جائیں گے، اور نیچے کے بدلہ اوپر والا اور اوپر کے بدلہ نیچے والا نہیں توڑا جائے گا، اور ٹوٹے ہوئے دانت کے بدلہ صحیح دانت نہیں توڑا جائے گا، اور صحیح کے بدلہ ٹوٹا ہوا توڑا جائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ زائد دانت میں وجوب قصاص کے قائل ہیں، جبکہ جنایت کرنے والے کے بھی اسی طرح زائد دانت ہوں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس میں کسی عادل صاحب الرائے کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہوگا[1]۔

(۸) عورت کے پستانوں پر جنایت:

۲۵- حنفیہ، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کے سر پستان کے بدلہ عورت کا سر پستان کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کی حد معلوم ہے، لہذا اس میں مثل کو مکمل وصول کرنا ممکن ہے، اور اس کی پستانوں میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کا معلوم جوڑ نہیں ہے، لہذا مثل کو مکمل طور پر وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ / ۴۵۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۱، البدائع ۷/ ۳۰۸، ابن عابدین ۵/ ۳۵۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۲، کشاف القناع ۵/ ۵۴۹، ۵۵۳، ۵۵۷، المغنی ۷/ ۷۲۳۔

(۳) سورہ مائدہ / ۴۵۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۵۵، الاختیار ۵/ ۳۱، شرح الزرقانی ۸/ ۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۳۹۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۸، المغنی ۷/ ۷۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵۔

شافعیہ کے نزدیک بقول نووی: عورت کے سرپستان کے بدلہ عورت کا سرپستان کاٹا جائے گا، اور ''التتمہ'' میں ایک رائے یہ بیان کی گئی ہے کہ پستان اگر لٹکے ہوئے نہ ہوں تو قصاص نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ سینہ کے گوشت سے متصل ہے اور تمیز دشوار ہے، لیکن صحیح قول پہلا ہے، بغوی نے فرمایا: پستان میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ مماثلت ممکن نہیں ہے، اور جس عورت پر جنایت کی گئی ہے اسے حق ہے کہ سرپستان میں قصاص لے، اور پستان کا تاوان لے، اور تم کہہ سکتے ہو کہ مماثلت ممکن ہے، اس لئے کہ یہ پستان ابھرے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہونٹوں اور کولہوں وغیرہ سے زیادہ حد بندی سے قریب ہوتے ہیں۔

مرد کے سرپستان کے مقابلہ میں مرد کا سرپستان کاٹا جائے گا، اگر ہم اس میں کسی عادل شخص کے فیصلہ یا دیت کو واجب کریں، اور عورت کے سرپستان کے مقابلہ میں مرد کا سرپستان کاٹا جائے گا، اس کے برعکس میں بھی، اگر ہم مرد کے سرپستان میں دیت واجب کریں۔ اور اگر عادل شخص کے فیصلہ کو واجب کیا تو عورت کا سرپستان مرد کے سرپستان کے مقابلہ میں نہیں کاٹا جائے گا، چاہے عورت راضی ہی کیوں نہ ہو، جیسے لنج کے بدلہ صحیح عضو نہیں کاٹا جاتا، اگر عورت راضی ہو تو مرد کا سرپستان اس کے سرپستان کے بدلہ میں کاٹا جائے گا، جیسے کہ مستحق کے راضی ہونے پر صحیح عضو کے بدلہ لنج کاٹا جاتا ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ پستان کاٹنے میں دیت ہوگی، خواہ دودھ ختم ہوجائے یا خراب ہوجائے، یا ایسا نہ ہو۔ اور دونوں پستانوں کے سروں کے کاٹنے پر جب دودھ ختم ہوجائے یا خراب ہوجائے تو دیت ہوگی۔

مالکیہ نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ پستانوں اور سرپستان کو کاٹے بغیر دودھ کے منقطع ہونے یا خراب ہوجانے پر دیت ہوگی، اور اگر دودھ واپس آجائے تو دیت لوٹادی جائے گی۔

جمہور کی طرح حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے دونوں پستانوں میں دیت ہوگی، اور ایک میں نصف دیت ہوگی، پستانوں کے دونوں سروں کے کاٹنے پر دیت ہوگی، اور ان میں قصاص نہیں ہوگا[1]۔

(۹) مرد کے آلہ تناسل پر جنایت:

۲۶ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ آلہ تناسل پر قصاص جاری ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ''[2] (اور زخموں میں قصاص ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس کے انتہا کی حد ہے، اور بغیر ظلم کئے ہوئے قصاص ممکن ہے، لہٰذا اس میں ناک کی طرح قصاص واجب ہے، اور اس میں چھوٹے، بڑے، بوڑھے، جوان اور مریض وتندرست کا آلہ تناسل برابر ہوگا، اس لئے کہ جن اعضاء میں قصاص واجب ہوتا ہے وہ ان اوصاف سے مختلف نہیں ہوتے، اسی طرح آلہ تناسل بھی ہے، اور ختنہ کرائے ہوئے کا عضو تناسل غیر ختنہ کرائے ہوئے عضو تناسل کے بدلہ اور اس کے برعکس بھی کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کا غلاف ایک زائد حصہ ہے جس کا ازالہ ضروری ہے۔ لہٰذا وہ کالعدم ہوگا، اور نسبندی کرائے ہوئے شخص کا عضو تناسل نسبندی کرائے ہوئے شخص کے عضو تناسل کے بدلہ اور نامرد کا عضو تناسل اپنے جیسے کے بدلے کاٹا جائے گا، اس لئے کہ برابری پائی جارہی ہے۔

جہاں تک خصی اور نامرد شخص کے عضو تناسل کے بدلہ مکمل مرد کے عضو تناسل کا تعلق ہے تو مالکیہ اور جمہور حنابلہ کے نزدیک ان کے بدلہ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں میں کوئی منفعت نہیں

---

(۱) البدائع ۳۰۹/۷، روضۃ الطالبین ۲۸۶/۹، الدسوقی ۲۷۳/۴، المغنی ۳۰/۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۵۔

ہے، کیونکہ عنین نہ وطی کرتا ہے، نہ اسے انزال ہوتا ہے، اور خصی کی اولاد نہیں ہوتی اور اسے انزال نہیں ہوتا، اور یہ وطی پر قادر نہیں ہوسکتا، تو وہ دونوں لنج کی طرح ہیں، اور اس لئے بھی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ناقص ہے، لہذا اس کے بدلہ میں کامل ماخوذ نہیں ہوگا، جیسے کہ ناقص ہاتھ کے بدلہ کامل ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں کے بدلہ دوسرے کاٹے جائیں گے، اس لئے کہ دونوں سکڑنے اور پھیلنے والے صحیح اعضاء ہیں (۱)۔

صحیح قول کے اعتبار سے حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ آلہ تناسل کاٹنے سے قصاص نہیں ہوگا، خواہ جڑ ہی سے کاٹا جائے، اس لئے کہ وہ سکڑتا اور پھیلتا ہے، اور جب آلہ تناسل کو جڑ سے کاٹا جائے تو بعض حنفیہ نے اس میں قصاص کو لازم قرار دیا ہے، اور ''المحیط'' میں ہے کہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اگر آلہ تناسل جڑ سے یا سپاری سے کاٹا ہے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی معلوم حد ہے، اور صاحب ''البدائع'' نے اس قول کو امام ابویوسف کی طرف منسوب کیا ہے، اور پوری سپاری کو کاٹنے میں قصاص ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اگر سپاری کا بعض حصہ کاٹا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہوگا (۲)۔

۲۷- جہاں تک دونوں خصیوں کا تعلق ہے تو جمہور کے نزدیک نص اور وصف پائے جانے کی وجہ سے ان میں قصاص جاری ہوگا (۳)۔

اور اگر ان میں ایک کاٹے (اور واقفیت رکھنے والے کہیں کہ دوسرے کی سلامتی کے ساتھ اس کا کاٹنا ممکن ہے) تو جائز ہوگا، اور داہنے کے بدلہ داہنا اور بائیں کے بدلہ بایاں کاٹا جائے گا، ورنہ نہیں

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۵، کشاف القناع ۵/ ۵۵۲، المغنی ۷/ ۱۴۷۔
(۲) الاختیار ۵/ ۳۰، ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، البدائع ۷/ ۳۰۸۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۴، ۳۸۸، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷۔

کاٹا جائے گا، اور اس میں نصف دیت ہوگی۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو کاسانی نے صراحت کی ہے کہ ان میں قصاص نہیں ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس کا جوڑ معلوم نہیں ہوتا، لہذا مثل کا مکمل طور پر وصول کرنا ممکن نہیں ہے (۱)۔

۲۸- حنابلہ اور شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق عورت کی شرم گاہ کے دونوں کناروں میں قصاص ہوگا، اور یہی حکم مالکیہ کے نزدیک ہے اگر ہڈی ظاہر ہوجائے، اس لئے کہ ان کی انتہا معلوم ہے، لہذا وہ دونوں ہونٹوں اور آنکھ کے پپوٹوں کے مشابہ ہوگیا، اور حنفیہ کی رائے اور حنابلہ اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ (مذکورہ) کنارہ رانوں کے گوشت کی طرح گوشت ہے جس کا کوئی ایسا جوڑ نہیں ہے جہاں وہ ختم ہوتا ہو (۲)۔

۲۹- جہاں تک دونوں سرینوں کا مسئلہ ہے تو مالکیہ، حنابلہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ اس میں وجوب قصاص کے قائل ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ" (۳) (اور زخموں میں قصاص ہے)، اور اس لئے بھی کہ ان کی انتہا کی حد ہے، لہذا آلہ تناسل اور خصیوں کی طرح ان میں بھی قصاص ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ میں سے مزنی کا یہ قول ہے کہ ان میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان میں مثل کا مکمل طور پر وصول کرنا دشوار ہے، نیز وہ دونوں گوشت سے متصل گوشت کے ٹکڑے ہیں لہذا وہ ران کے گوشت سے مشابہ ہوگئے (۴)۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۹۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۰۷، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۲، المغنی ۷/ ۱۴۷، ۱۵۱، کشاف القناع ۵/ ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۵۲۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔
(۴) البدائع ۷/ ۲۹۹، الشرح الصغیر ۴/ ۳۹۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۲، المغنی ۷/ ۱۵۱۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیت'' میں ہے۔

(۱۰) داڑھی، سر کے بال اور ابرو پر جنایت:

۳۰- اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان تینوں (قسم کے) بالوں کو حلق کرانے یا اکھاڑنے پر قصاص واجب نہیں ہوگا گرچہ نہ اگیں، اس لئے کہ ان کا تلف کرنا ان کے محل پر جنایت کر کے ہوتا ہے، اور محل کی مقدار معلوم نہیں ہے، جس کی وجہ سے ان میں مساوات ممکن نہیں ہے، لہذا اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ وہ زخم نہیں ہیں، لہذا اللہ تعالی کے قول: ''وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ''[۱] (اور زخموں میں قصاص ہے) میں داخل نہیں ہوں گے۔ حنفیہ کی کتابوں میں سے ''النوادر'' میں نہ اگنے کی صورت میں وجوب قصاص کا ذکر کیا گیا ہے، اور اس کے علاوہ مسائل یعنی وجوب دیت یا کسی عادل شخص کے فیصلہ اور قصاص لینے کی کیفیت کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیت'' میں ہے۔

(۱۱) ہڈی پر جنایت:

۳۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہڈیوں کے توڑنے پر قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''لا قصاص في عظم''[۳] (ہڈی میں قصاص نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ جگہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے مماثلت پر اعتماد نہیں ہوسکتا، لہذا ہڈی کے توڑنے پر قصاص لینے میں تعدی وظلم ہوسکتا ہے۔

ہڈی میں قصاص لینے سے حضرت عمر بن عبد العزیز، عطاء، نخعی، زہری، حکم، ابن شبرمہ اور ثوری نے منع کیا ہے، البتہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس پر جنایت کی گئی ہے اس کو حق ہے کہ جس جگہ سے توڑا گیا ہے اس سے قریب ترین جوڑ کو کاٹ ڈالے، اور بقیہ کے لئے کسی عادل صاحب الرائے کے فیصلہ کے مطابق تاوان لے لے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کچھ بھی ہو مگر کسی ایسی ہڈی میں قصاص نہیں ہوگا جس کی اہمیت زیادہ ہو، مثلاً: سینہ، گردن، پیٹھ، اور ران کی ہڈی توڑنا کہ ان میں قصاص نہیں ہوگا، ان سب میں کسی عادل کا فیصلہ (معتبر) ہوگا[۱]۔

دوسری قسم:

زخم:

جان سے کم پر جنایت کبھی کبھی عضو کاٹ کر اور علاحدہ کر کے نہیں ہوتی بلکہ زخمی کرنے سے ہوتی ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں: سر اور چہرہ پر لگنے والے زخم ان کو ''شجاج'' کہتے ہیں، اور بقیہ جسم میں لگنے والے کو ''جراح'' کہتے ہیں۔

اول- شجاج (چہرہ اور سر پر لگنے والے زخم):

۳۲- سر پر لگنے والے زخموں کی بہت سی قسمیں ہیں، ان میں مشہور

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، البدائع ۷/ ۳۰۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۰، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۷۳، المغنی ۸/ ۱۱، کشاف القناع ۵/ ۵۵۰۔

(۳) حدیث: ''لاقصاص فی عظم'' کو نصب الرایہ (۴/ ۳۵۰ طبع المجلس العلمی) نے ذکر کیا ہے اور کہا: ''غریب'' ہے، یعنی نبی کریم ﷺ سے

= مرفوعاً اس کی کوئی اصل نہیں ہے، اور انہوں نے اس سلسلے میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف کچھ احادیث نقل کی ہیں۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۸، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۰، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۳، المغنی ۷/ ۷۰۱، ۷۱۱، کشاف القناع ۵/ ۵۴۸۔

قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱- حارصہ: یہ اس زخم کو کہتے ہیں جو جلد کو خراش کے انداز پر کچھ چھیل دے اور خون نہ نکلے، اس کو "حرصہ" بھی کہتے ہیں۔

۲- دامیہ: یہ اس زخم کو کہتے ہیں جس میں چھیلن اور کھرونچ کی جگہ خون آلود ہو جائے اور خون نہ ٹپکے، اہل لغت اور امام شافعی نے اسی طرح بیان کیا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اس کے بعد "دامعہ" آتا ہے، اور یہ وہ زخم ہے جس میں خون بہنے لگے، حنفیہ کے نزدیک دامیہ وہ ہے جو خون نکالے اور بہادے اور ان کے نزدیک یہ دامعہ کے بعد آتا ہے، اور دامعہ وہ ہے جو آنسو کی طرح خون ظاہر کردے اور بہائے نہیں۔

دامیہ بعض فقہاء کے یہاں "بازلہ" کہلاتا ہے، اس لئے کہ وہ جلد کے "بزل" یعنی چھیلنے کا عمل کرتا ہے، دیکھئے: اصطلاح "بازلہ"۔

۳- باضعہ: یہ اس زخم کو کہتے ہیں جو جلد کے بعد گوشت کو بھی کاٹ ڈالے، اور ایک قول کے مطابق جو جلد کاٹ ڈالے، دیکھئے: اصطلاح "باضعہ"۔

۴- متلاحمہ: یہ وہ زخم ہے جو گوشت میں گھس جائے اور گوشت اور ہڈی کے درمیان والی جھلی تک نہ پہنچے، اس کو "لاحمہ" بھی کہتے ہیں۔

۵- سمحاق: یہ وہ زخم ہے جو گوشت اور ہڈی کے درمیان والی جھلی تک پہنچ جائے، اور اس زخم کو بعض فقہاء کے یہاں "ملطی"، "ملطات"، "لاطئہ" بھی کہا جاتا ہے۔

۶- موضحہ: یہ اس زخم کو کہتے ہیں جو گوشت اور ہڈی کے درمیان والی جھلی کو پھاڑ دے اور ہڈی ظاہر کردے۔

۷- ہاشمہ: شافعیہ کے نزدیک یہ وہ زخم ہے جو ہڈی کو توڑ دے، خواہ درمیانی جھلی پھاڑ کر ہڈی ظاہر کی ہو یا نہ کی ہو۔

۸- منقلہ: (قاف پر تشدید اور فتحہ یا کسرہ کے ساتھ) یہ وہ زخم ہے جو ہڈی توڑ کر اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ کردے، خواہ درمیانی جھلی کو پھاڑا ہو اور ہڈی کو توڑا ہو یا ایسا نہ کیا ہو۔

۹- مامومہ: یہ وہ زخم ہے جو دماغ کا احاطہ کرنے والی جھلی تک پہنچ جائے، اس کو آمہ بھی کہا جاتا ہے، دیکھئے: اصطلاح "آمہ"۔

۱۰- دامغہ: یہ وہ زخم ہے جو دماغ کی جھلی پھاڑ ڈالے اور دماغ تک پہنچ جائے۔

یہ دس قسمیں ہوئیں جو مشہور ہیں اور ان کے بارے میں دوسرے الفاظ بھی ذکر کئے گئے ہیں جو انہیں کی طرف لوٹتے ہیں۔

یہ سب زخم پیشانی پر بھی سر ہی کی طرح متصور ہیں، اسی طرح مامومہ اور دامعہ کے علاوہ بقیہ زخم رخسار، ناک کے بانسہ اور نچلی ڈاڑھ میں بھی متصور ہیں، اور مذکورہ نام تمام مذاہب کے مابین تقریباً متفق علیہ ہیں، اگرچہ ان کی ترتیب میں معمولی اختلاف ہے، اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ لغوی معنی کی حد بندی میں اختلاف ہے[1]۔

۳۳- جہاں تک ان زخموں کے حکم کا تعلق ہے تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ موضحہ میں قصاص واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ"[2] (اور زخموں میں قصاص ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس کی حد بندی اور مثل کا مکمل طور پر وصول کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ ہڈی پر چاقو کا روک لینا ممکن ہے، لہذا مساوات متحقق ہوجائیگی، اور آپ ﷺ نے موضحہ میں قصاص کا فیصلہ فرمایا تھا[3]۔

---

(۱) الاختیار ۵/۴۱، ۴۲، ابن عابدین ۵/۳۷۲، شرح الزرقانی ۸/۳۴، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۹، ۲۶۰، الشرح الصغیر ۴/۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، روضۃ الطالبین ۹/۱۷۹، ۱۸۰، المغنی ۷/۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۹، ۷۱۰، کشاف القناع ۵/۵۵۸، ۵۵۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۵۔

(۳) حدیث: "قضی في الموضحۃ بالقصاص"، زیلعی نصب الرایہ (۴/۳۷۴ طبع المجلس العلمی بالہند) میں کہتے ہیں: یہ حدیث غریب ہے، یعنی انہوں نے اس کی کوئی اصل نہیں پائی۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ موضحہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ لائق اہتمام اور کشادہ ہو، چنانچہ قصاص لیا جائے گا، اگرچہ وہ سوئی چبھونے کی جگہ کے بقدر تنگ ہی کیوں نہ ہو۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ موضحہ سے اوپر کے زخموں یعنی ہاشمہ، منقلہ اور آمہ میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے بعد آنے والے زخموں میں مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ہڈی توڑنے اور اس کو اس کے محل سے ہٹانے میں برابری نہیں ہوسکتی ہے۔

موضحہ سے نیچے والے زخموں کے بارے میں اختلاف ہے: ظاہر مذہب میں حنفیہ، اور یہی ان کے نزدیک اصح قول ہے، اور مالکیہ (شافعیہ کی ایک روایت باضعہ، متلاحمہ اور سمحاق کے بارے میں یہی ہے) کی رائے یہ ہے کہ موضحہ سے پہلے والے زخموں میں بھی قصاص واجب ہے۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس قول سے ہے: "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ"[1] (اور زخموں میں قصاص ہے)، اور اس لئے بھی کہ موضحہ سے پہلے والے زخموں میں زخم کی مقدار معلوم کرکے مساوات ممکن ہے، لہذا جتنا نقصان پہنچایا ہے اتنے کا بدلہ اس سے لے لیا جائے گا۔

حنفیہ میں سے شرنبلالی نے سمحاق کا استثناء کیا ہے کہ اس میں ہاشمہ اور منقلہ ہی کی طرح قصاص نہیں لیا جائے گا۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ حارصہ میں مطلقاً اور باضعہ، متلاحمہ اور سمحاق میں مذہب (مختار) کے مطابق قصاص واجب نہیں ہے، اور ان کے نزدیک دامیہ، حارصہ کی طرح ہے، اور بقول بعض باضعہ کی طرح ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

رہے حنابلہ تو ان کے نزدیک موضحہ سے نیچے والے زخموں میں مطلقاً قصاص نہیں ہے۔

امام محمد بن الحسن نے حارصہ، دامیہ اور دامغہ کا ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے کہ حارصہ اور دامیہ کا اثر عادتاً باقی نہیں رہتا، اور جس زخم کا اثر باقی نہ رہے شریعت میں اس کا کوئی حکم نہیں ہوتا، اور دامغہ کے ساتھ عادتاً (آدمی) زندہ نہیں رہتا، لہذا اس زخم کا حکم بیان کرنے کا کوئی مطلب نہیں[1]۔

دوم- بقیہ جسم پر لگنے والے زخم:

۳۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جائفہ (پیٹ تک پہنچ جانے والے زخم) میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا قود في المأمومة، ولا في الجائفة، ولا في المنقلة**"[2] (مامومہ (دماغ کی جھلی تک پہنچنے والا زخم)، جائفہ اور منقلہ (دماغ کی ہڈی کھسکا دینے والا زخم) میں قصاص نہیں ہے)۔

ایسا اس لئے بھی ہے کہ یہ ایسے زخم ہیں جن میں اضافہ ہوجانے پر اطمینان نہیں کیا جاسکتا، لہذا ہڈی توڑنے کی طرح اس میں قصاص نہیں ہوگا۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، الاختیار ۵/ ۴۲، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۸/ ۳۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، ۲۶۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۰، ۱۸۱، المغنی ۷/ ۷۱۰، کشاف القناع ۵/ ۵۵۸۔

(۲) حدیث: "لاقود في المأمومة، ولا في الجائفة، ولا في المنقلة" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت عباس بن عبدالمطلبؓ سے کی ہے اور بوصیری کہتے ہیں: اس کی سند میں رشدین بن سعد مصری ہیں جنہیں ایک جماعت نے ضعیف کہا ہے، اور ان کے بارے میں امام احمد کا کلام مختلف ہے، ایک بار ان کو ضعیف قرار دیا اور دوسری بار فرمایا: میرا گمان ہے کہ وہ صالح الحدیث ہیں۔

جائفہ وہ زخم ہے جو پیٹ تک پہنچ جائے، اور وہ جگہیں جن پر لگنے والا زخم پیٹ تک پہنچ جاتا ہے سینہ، پیٹھ، پیٹ، دونوں پہلو اور دبر ہیں، اور دونوں ہاتھوں، دونوں پیروں اور گردن میں جائفہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ زخم پیٹ تک نہیں پہنچتا، اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ گردن کے اس حصہ تک پہنچ جانے والا زخم جہاں اگر پانی پہنچ جائے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے، جائفہ ہوگا، اس لئے کہ پانی اسی صورت میں مفطر ہے جب پیٹ تک پہنچے [۱]۔

جائفہ کے علاوہ دوسرے زخم کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ سر اور چہرہ پر لگنے والے جس زخم میں قصاص نہیں ہے، بدن کے دوسرے حصوں پر بھی اس میں قصاص نہیں ہوگا۔ اور رہا موضحہ زخم جو سینہ کی ہڈی ظاہر کر دے تو اس میں وجوب قصاص کے سلسلہ میں شافعیہ کے دو قول ہیں: اصح یہ ہے کہ واجب ہوگا، لہذا شافعیہ کے نزدیک زخم چاہے جہاں ہو قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ وہ ہڈی تک پہنچے اور اسے توڑ نہ ڈالے [۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ زخم جو چہرہ اور سر کے علاوہ لگیں ان میں قصاص نہیں ہے، بلکہ اگر وہ ہڈی ظاہر کر دیں اور اسے توڑ دیں تو اس میں کسی عادل شخص کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہوگا، بشرطیکہ ان کا اثر باقی رہے، ورنہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں کچھ نہیں ہوگا، اور امام محمد کے نزدیک شفایابی تک جو کچھ خرچ کیا اس کی قیمت اس پر لازم ہوگی [۳]۔

مالکیہ کے نزدیک جسم کے زخموں میں قصاص لیا جائے گا اگر چہ وہ ہاشمہ ہوں، ابن حاجب فرماتے ہیں: جسم کے زخم یعنی ہاشمہ وغیرہ میں قصاص ہوگا بشرطیکہ خطرہ زیادہ نہ ہو، مثلاً سینہ، گردن، ریڑھ اور ران کی ہڈی، اور زخموں میں محل کے اتحاد کی صورت میں لمبائی، چوڑائی اور گہرائی میں مساحت کے اعتبار سے قصاص ہوگا [۱]۔

تیسری قسم:

پھاڑے اور علاحدہ کئے بغیر منافع کا ختم کر دینا:

۳۵- کبھی کبھی مارنے اور زخم لگانے کے ذریعہ زیادتی کرنے سے عضو کی موجودگی کے باوجود اس کی منفعت ختم ہو جاتی ہے، جیسے کوئی کسی شخص کے چہرہ پر طمانچہ لگائے یا سر میں زخم لگائے اور اس سے عضو سلامتی کے ساتھ باقی رہتے ہوئے بھی قوت بصارت یا سماعت ختم ہو جائے۔

عضو کی منفعت فوت ہو جانے کی صورت میں قصاص واجب ہونے پر فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بصارت، سماعت اور قوت شامہ میں قصاص لیا جائے گا، اور سماعت اور بصارت کے بارے میں بالاتفاق، اور پکڑنے، چکھنے اور سونگھنے کے سلسلہ میں صحیح قول کے مطابق شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے، اس لئے کہ ان کے لئے محفوظ جگہیں ہیں، اور ان کے زائل کرنے کے لئے واقف کاروں کے پاس کئی طریقے ہیں۔

مالکیہ نے ان کے علاوہ دوسرے اوصاف کا بھی اضافہ کیا ہے، ان کے نزدیک ان اوصاف اور ان کے علاوہ دوسرے اوصاف میں قصاص جاری ہوگا [۲]۔

حنفیہ کے نزدیک سوائے بصارت زائل ہونے کے کسی اور چیز میں قصاص جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بصارت زائل ہونے پر

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۷/ ۷۰۹، ۷۱۰۔
(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۱، المغنی ۷/ ۷۰۹، ۷۱۰۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۴۷۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹۔
(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۱۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸۶، کشاف القناع ۵/ ۵۵۲، ۵۵۳۔

شریعت میں قصاص ہے، اور اگر زیادتی کرنا عقل یا سماعت یا نطق یا شامہ کے فوت ہونے یا شامہ کے مستقل رہنے، یا قوت جماع، یا ریڑھ کے پانی کے فوت ہونے یا ہاتھ یا پیر کے لنج ہوجانے کا سبب بن جائے تو قصاص واجب نہیں ہوگا[1]۔

دوسری قسم: جان سے کم پر جنایت جو دیت یا دوسری چیز واجب کرنے والی ہے:

۳۶- جان سے کم پر جنایت جب غلطی سے ہو، یا اس میں قصاص کو واجب کرنے والی شرطیں نہ پوری ہو رہی ہوں تو اس میں حالات کے مطابق دیت واجب ہوگی یا کسی عادل شخص کا فیصلہ ضروری ہوگا، اور اس کے تین انواع ہیں: اس لئے کہ وہ اس بات سے خالی نہیں کہ یا تو کاٹنے اور اعضاء کے جدا کرنے کی شکل میں ہوگی، یا زخمی کرنے یا منافع کا ازالہ کرنے کی صورت میں۔

پہلی نوع: اعضاء کو جدا کردینا:

۳۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر وہ عضو جس کو اللہ تعالیٰ نے انسان کے بدن میں صرف ایک بنایا ہے جیسے زبان، ناک، آلۂ تناسل، ریڑھ کی ہڈی وغیرہ ان میں ایک مکمل دیت ہوگی، اس کی اصل سعید بن المسیب سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "وفی النفس الدیة، وفی اللسان الدیة، وفی الذکر الدیة، وفی الأنف الدیة، وفی المارن الدیة"[2] (جان میں دیت ہوگی، زبان میں دیت ہوگی، آلۂ تناسل میں دیت ہوگی، ناک میں دیت ہوگی اور ناک کے نرم حصہ میں دیت ہوگی)۔

اس لئے ان اعضاء میں سے کسی عضو کو زائل کردینا جنس کی منفعت ختم کردینے کے مترادف ہے اور جنس کی منفعت ختم کرنا جان تلف کردینے کے مترادف ہے، لہذا ان اعضاء میں سے کسی کا بھی ضائع کردینا جان ضائع کردینے کی طرح ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ناک تین چیزوں پر مشتمل ہے: دو نتھنے اور ان کے درمیان فاصل پردہ، لہذا ناک میں پوری دیت ہوگی، اور ان میں کسی ایک میں تہائی دیت ہوگی۔ اسحاق کا بھی یہی قول ہے، اور یہی شافعیہ کے دو قولوں میں سے ایک ہے۔

جو اعضاء انسان میں دو دو بنائے گئے ہیں جیسے دو ہاتھ، دو پیر، دو نتھنے، دو ہونٹ، دو خصیے، دو پستان، دو سرین وغیرہ، ان دونوں میں پوری دیت ہوگی، اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمرو بن حزم کے نام اپنے خط میں لکھا: "وفی العینین الدیة، وفی إحداهما نصف الدیة، وفی الیدین الدیة، وفی إحداهما نصف الدیة....."[1] (اور دونوں آنکھوں میں دیت ہوگی، اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہوگی، اور دونوں ہاتھوں میں دیت ہوگی، اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہوگی)۔

اور اس لئے بھی کہ ان دونوں کو تلف کرنا جنس کی منفعت ختم کردینا ہے، اور ان میں سے ایک میں نصف دیت ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک کو تلف کرنا جنس کی آدھی منفعت ختم کردینا ہے۔

کانے شخص کی آنکھ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں نصف دیت

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۷، ۳۰۹۔

(۲) حدیث: "في النفس الدیة، وفي اللسان الدیة، وفي الذکر الدیة، و في الأنف الدیة، وفي المارن الدیة" اس حدیث مرسل کی شاہد عمرو بن حزم کی فقرہ نمبر ۱۸ میں ذکر کی گئی حدیث ہے۔

(۱) حدیث: "في العینین الدیة، و في احداهما نصف الدیة، و في الیدین الدیة، وفي إحداهما نصف الدیة" کی روایت نسائی (۸/ ۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمرو بن حزم سے کی ہے، اور یہ حدیث فقرہ نمبر ۱۸ میں گذر چکی ہے۔

ہوگی، یہی قول مسروق، عبداللہ بن مغفل، نخعی اور امام ثوری کا بھی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "وفی العین خمسون من الإبل" [1] (اور آنکھ میں پچاس اونٹ ہوں گے)۔

مالکیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کانے کی آنکھ تلف کرنے پر پوری دیت ہوگی، یہی قول امام زہری، لیث، قتادہ اور اسحاق کا ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے کانے کی آنکھ میں دیت کا فیصلہ کیا، اور صحابہ میں سے کسی کی طرف سے اختلاف منقول نہیں ہے، اس لئے یہ اجماع ہوگیا، اور اس لئے بھی کہ کانے کی آنکھ کا پھوڑ دینا اس کی پوری بصارت زائل کرنے کو شامل ہے، تو جس طرح دونوں آنکھوں کے ختم کردینے پر دیت واجب ہوگی اسی طرح اس میں بھی دیت واجب ہوگی، اور جو اعضاء انسان میں چار چار بنائے گئے ہیں تو ان سب کے ازالہ پر دیت ہوگی، اور ایک میں چوتھائی دیت ہوگی، اور وہ آنکھ کے پپوٹے اور اس کی پلکیں ہیں۔

اسی طرح جو اعضاء انسان میں دس ہیں ان سب میں دیت ہوگی، اور ایک میں دیت کا دسواں حصہ ہوگا، لہذا دونوں ہاتھوں کی انگلیوں میں دیت ہوگی اور دونوں پیروں کی انگلیوں میں بھی دیت ہوگی، اور انگلی انگلی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "فی کل اصبع عشر من الابل" [2] (ہر انگلی میں دس اونٹ ہوں گے)، اور تمام انگلیاں برابر ہوں گی، لہذا چھنگلیا اور انگوٹھا برابر ہوں گے، اور انگلی کے تین جوڑوں میں سے ہر ایک جوڑ پر انگلی کی دیت کا تہائی حصہ ہوگا، سوائے انگوٹھے کے، اس لئے کہ اس میں دو جوڑ ہوتے ہیں، اور ہر جوڑ پر انگلی کی نصف دیت ہوگی۔

جسم میں کسی جنس کا کوئی ایسا عضو نہیں ہے جو دیت سے تجاوز کرجائے سوائے دانتوں کے کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ یعنی دیت کا بیسواں حصہ واجب ہے، اور اس کی اصل رسول اللہ ﷺ سے مروی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "فی کل سن خمس من الإبل" [1] (ہر دانت میں پانچ اونٹ ہوں گے)، اور حدیث مذکور کی وجہ سے دانت دانت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا [2]۔

۳۸- سر، داڑھی اور دونوں بھنوؤں کے بال کو اس طرح ختم کردینا کہ دوبارہ نہ اگ سکیں تو حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں دیت ہوگی، اور یہی قول امام ثوری کا بھی ہے، اس لئے کہ وہ خوبصورتی کو پورے طور پر زائل کردیتا ہے، لہذا اس میں بہرے کے کان اور قوت شامہ نہ رکھنے والے کی ناک کی طرح پوری دیت واجب ہوگی۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اس میں کسی عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا، اور ابن المنذر نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ یہ منفعت کے بجائے خوبصورتی کو زائل کرنا ہے، لہذا مفلوج ہاتھ اور موجود آنکھ کی طرح اس میں دیت واجب نہیں ہوگی [3]۔

اس کی پوری تفصیل اصطلاح "دیت" میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "في العين خمسون من الإبل" کی روایت نسائی (۶۰/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمرو بن حزم سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "في كل اصبع عشر من الإبل" کی روایت نسائی (۶۰/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمرو بن حزم سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "في كل سن خمس من الإبل" کی روایت نسائی (۶۰/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عمرو بن حزم سے کی ہے۔

(۲) الاختیار ۳۷/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۳۶۹/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۳۱۱/۷ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲۶۰/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۲۷۱/۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳۴/۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱۱/۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سابقہ مراجع۔

دوسری نوع: زخم:

۳۹-ابن المنذر فرماتے ہیں: اہل علم کا اتفاق ہے کہ موضحہ (ہڈی ظاہر کرنے والا زخم) جب چہرہ یا سر پر ہو تو اس میں پانچ اونٹ ہوں گے، خواہ عورت کے ہو یا مرد کے، اور سر اور چہرہ کے علاوہ دوسری جگہوں کے زخموں میں اکثر اہل علم کے نزدیک مقررہ تاوان نہیں ہے۔

منقلہ (ہڈی کھسکا دینے والے زخم) میں پندرہ اونٹ ہوں گے، اور مامومہ (دماغ کی جھلی تک پہنچنے والے زخم) اور جائفہ (پیٹ تک پہنچنے والے زخم) میں سے ہر ایک میں تہائی دیت ہوگی، اور ان سب چیزوں میں دلیل حضرت عمرو بن حزم کے نام نبی کریم ﷺ کا مشہور خط ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دامغہ (دماغ تک پہنچ جانے والے) میں وہی دیت ہوگی جو مامومہ میں ہے، اس لئے کہ وہ مامومہ سے بڑھ کر ہے، اور اس کا زخم اکثر جان لیوا ہوتا ہے، اسی لئے امام محمد بن الحسن نے زخموں میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے، کیونکہ وہ اس زخم کے ساتھ زندہ نہیں رہ سکتا ہے، اور اس کا کوئی حکم نہیں ہے۔

رہا ہاشمہ (دماغ کی ہڈی توڑ دینے والا زخم) تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تقدیر حنفیہ اور مالکیہ نے دیت کے دسویں حصہ سے کی ہے، اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ ہاشمہ منقلہ کے مترادف ہوگا۔

اصح قول کے مطابق شافعیہ، حنابلہ اور اہل علم کی ایک جماعت نے دس اونٹ کے ساتھ فرض کیا ہے، بشرطیکہ ہڈی بھی ظاہر ہوگئی ہو یا ہڈی نکالنے اور سیدھی کرنے کی غرض سے پھاڑ کر ہڈی ظاہر کرنے کی حاجت ہو، لیکن اگر ظاہر نہ ہو تو پانچ اونٹ ہوں گے، اور ایک قول یہ ہے کہ کسی عادل شخص کا فیصلہ ہوگا۔

جہاں تک موضحہ سے پہلے والے زخم یعنی حارصہ، سمحاق اور ان کے درمیان والے ہیں تو ان میں کسی عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس میں شریعت سے مقرر کردہ کوئی تاوان ثابت نہیں ہے، اور نہ ہی قیاس ہو سکتا ہے، لہذا کسی عادل شخص کے فیصلہ کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیات'' میں دیکھی جائے۔

تیسری نوع: منافع کا ختم کردینا:

۴۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقل کے زائل کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اہمیت کے اعتبار سے وہ سب سے بڑا وصف ہے، اور نفع کے اعتبار سے حواس میں سب سے بڑھ کر ہے، اور دونوں کانوں سے سماعت کے زائل کرنے یا دونوں آنکھوں سے بصارت کے زائل کرنے یا دونوں نتھنوں سے شامہ کے زائل کرنے سے پوری دیت ہوگی، اور ایک کان، ایک آنکھ یا ایک نتھنے کی منفعت ختم کرنے سے نصف دیت ہوگی۔

اسی طرح آواز، چکھنے، چبانے، منی نکالنے، حاملہ کرنے، جماع کرنے، پکڑنے اور چلنے کی صلاحیت ختم کردینے پر پوری دیت ہوگی۔

حنابلہ نے یہ صراحت کی ہے کہ چکھنے کی صلاحیت پانچ چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے: مٹھاس، کڑواہٹ، کھٹاپن، خوشگوار میٹھا اور نمکینی، تو ان سب میں دیت ہوگی، اور ایک قسم میں دیت کا پانچواں

(۱) الاختیار ۵/۴۱، ۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۴، الشرح الصغیر ۴/۳۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۹/۲۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/۴۲، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/۵۱، ۵۶۔

حصہ ہوگا[1]۔

اور وجوب دیت کی شرائط اور اس کی کیفیت میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''دیات''۔

(۱) الاختیار ۵/ ۴۳، ابن عابدین ۵/ ۳۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/ ۳۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جنس

تعریف:

۱- جنس لغت میں ہر چیز کی قسم کو کہتے ہیں۔

''لسان العرب'' میں ہے: اونٹ بے زبان چوپایوں کی ایک جنس ہے، پھر جب مختلف عمر والے اونٹوں میں سے ہر عمر والے اونٹ کو الگ کر دیا جائے تو وہ کئی صنف میں تقسیم ہو جائیں گے، مثلاً بنات مخاض (یک سالہ اونٹ)، بنات لبون (دوسالہ اونٹ)، حقاق (تین سالہ اونٹ)، اسی طرح جذع (چار سالہ) اور ثنی (وہ اونٹ جس کے دودھ کے دانت ٹوٹ گئے ہوں) علیحدہ علیحدہ صنف قرار پائیں گے۔

اور حیوانوں کے مختلف جنسیں ہیں، چنانچہ انسان ایک جنس ہے، اونٹ ایک جنس ہے، گائے ایک جنس ہے اور بکریاں ایک جنس ہیں[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں جرجانی نے اس کی یہ تعریف کی ہے: جنس وہ اسم ہے جو بہت سی چیزوں پر دلالت کرے جن کے انواع مختلف ہوں۔

شربینی کہتے ہیں: جنس ان دو یا کئی چیزوں کا نام ہے جن کو ایک مخصوص اسم اپنے اندر اس طرح سمو لے کہ اشتراک معنوی کے اعتبار سے وہ چیزیں اس اسم میں باہم شریک ہوں[2]۔

(۱) دیکھئے: الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''جنس''۔

(۲) التعریفات للجرجانی: مادہ مذکورہ، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۔

اہل منطق نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جنس وہ ہے جو "ماھو" (یہ کیا ہے) کے جواب میں بہت سی ایسی چیزوں پر صادق آئے جن کی حقیقت مختلف ہو، اور اگر ان کی حقیقت متفق ہو تو وہ نوع ہے[۱]۔

جنس سے تعلق رکھنے والے احکام:

الف- زکاۃ میں اتحاد جنس:

۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کمپنی کی زکاۃ کے بارے میں کہا ہے کہ چوپایوں وغیرہ کی زکاۃ میں تمام شرکاء کے ساتھ ایک مالک جیسا معاملہ کیا جائے گا۔ البتہ ان کے درمیان ان صورتوں کے سلسلہ میں اختلاف ہے جن میں یہ چیزیں ثابت ہوتی ہیں، اور یہ ان شرائط ہی کے ساتھ ہوسکتی ہے جو زکاۃ کے باب میں مذکور ہیں، اور (ساتھ ہی) اتحاد جنس کی بھی شرط ہے خواہ یہ شرکت سامانوں میں ہو یا اوصاف میں[۲]، اس لئے کہ حضرت انس کی حدیث ہے: "لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق مجتمع خشية الصدقة"[۳] (نہ متفرق کو جمع کیا جائے گا اور نہ صدقہ کے ڈر سے جمع شدہ کو متفرق کیا جائے گا)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرکت کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، نہ مقدار واجب میں اور نہ زکاۃ کے نصاب میں، چنانچہ اگر دو یا دو سے زیادہ افراد کے درمیان سائمہ جانور مشترک ہوں تو ان میں سے کسی پر زکاۃ واجب نہ ہوگی الا یہ کہ ہر شریک کا حصہ نصاب کو پہنچ جائے[۱]، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "فاذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة"[۲] (اگر کسی کی سائمہ بکریاں چالیس سے ایک کم ہوں تو اس میں صدقہ نہیں ہے)۔

رہا ایک مالک کے پاس اتحاد جنس کا ہونا مثلاً کوئی شخص اونٹ کا مالک ہے، جن میں سے بعض ارحبیہ اور بعض مہریہ ہیں یا جنس بقر کا مالک ہے ان میں سے کچھ گائے اور کچھ بھینس ہیں یا جنس غنم کا مالک ہے جن میں سے کچھ دنبے اور کچھ بکریاں ہیں تو ان کو ایک دوسرے میں ضم کر دیا جائے گا، اور جب تک جنس متحد ہے کسی بھی نوع سے نکالنا جائز ہے، اور اس مسئلہ میں کچھ دوسرے اقوال ہیں جن کی جگہ اصطلاح "زکاۃ" ہے۔

رہی وہ صورت جب اجناس مختلف ہوں تو اصل یہی ہے کہ ایک کو دوسرے سے نہیں ملایا جائے گا، چنانچہ نصاب مکمل کرنے کے لئے گائے کو اونٹ یا بکری میں ضم نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی گیہوں کو کھجور سے ملایا جائے گا۔

اس سے چند مخصوص صورتیں مستثنی ہیں جن کو بعض مذاہب میں اختیار کیا گیا ہے[۳]۔

(دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ")۔

---

(۱) حاشیۃ الصبان علی السلم ص ۶۰، ۶۲ طبع اول۔

(۲) الزرقانی ۲/ ۱۲۳ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۱، ۱۲ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۶۰۷، ۶۰۸ طبع الریاض۔

(۳) حدیث: "لا يجمع بين متفرق ولا يفرق مجتمع خشية الصدقة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۱۰ طبع المعرفہ۔

(۲) حدیث: "فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷، ۳۱۸ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۳) الزرقانی ۲/ ۱۲۳ طبع دار الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۹، ۱۲ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۷۲ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۲/ ۶۰۷، ۶۰۸ طبع الریاض۔

ب-اموال ربویہ کی خرید وفروخت میں جنس کے اتحاد و اختلاف کا اثر:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دو چیزیں جو ایک جنس کی ہوں اور دونوں ربوی ہوں تو اگر ایک کی بیع دوسرے سے کی جائے تو اس میں دونوں بدل میں سے کسی ایک میں سپردگی میں تاخیر جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح والتمر بالتمر، مثلا بمثل، سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد"**[1] (سونے کے بدلہ سونے، چاندی کے بدلہ چاندی، گیہوں کے بدلہ گیہوں، جو کے بدلہ جو، نمک کے بدلہ نمک اور کھجور کے بدلہ کھجور کی بیع برابر برابر اور دست بدست ہوگی، پھر جب یہ اصناف الگ الگ ہوجائیں تو جس طرح چاہو بیچو بشرطیکہ دست بدست ہو)، اور کچھ متماثل چیزوں میں اختلاف ہے کہ آیا وہ ایک جنس ہیں جن میں تفاضل حرام ہے یا دو الگ جنس ہیں جن میں تفاضل حرام نہیں ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ جن دو چیزوں پر اصل خلقت کے اعتبار سے ایک خاص نام بولا جاتا ہے جیسے برنی کھجور اور معقلی کھجور تو وہ ایک جنس ہوں گی، اور جو بھی دو چیزیں اصل خلقت کے اعتبار سے نام میں اختلاف رکھتی ہوں جیسے گیہوں اور کھجور، تو گزشتہ حدیث کی دلالت النص کی وجہ سے وہ دو جنس ہوں گی۔

یہی مالکیہ کا بھی مذہب ہے، البتہ ان کا کہنا ہے کہ دو قسم کے غلّے جب منفعت میں مساوی ہوں جیسے گیہوں کی اصناف، یا منفعت میں قریب قریب ہوں جیسے گیہوں، چھلکے والا جو اور بغیر چھلکے والا جو، تو یہ سب ایک جنس ہوں گے، اور اگر منفعت میں جداگانہ ہوں جیسے کھجور اور گیہوں تو وہ دو جنس ہوں گے[1]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "رِبا" میں دیکھی جائے۔

ج-بیع سلم میں جنس:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلم فیہ کے اندر ان صفات کا محدود و محفوظ ہونا ضروری ہے جن کے مختلف ہونے سے ظاہری طور پر ثمن میں کمی بیشی ہوجاتی ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ ایسا عوض ہے جو ذمہ میں واجب ہوتا ہے، لہذا ثمن ہی کی طرح اس کی صفت کا معلوم ہونا ضروری ہے، تو اس کی جنس بیان کرے مثلاً کہے کہ کھجور ہوگا، اور اس کی نوع بیان کرے جیسے برنی کھجور ہے یا معقلی، پھر اگر وہ مسلم فیہ کی جنس کے علاوہ کوئی چیز لے کر آئے تو اس کا قبول کرنا اس کے لئے ضروری نہیں ہوگا، اس لئے مسلم فیہ کا عوض دینا جائز نہیں، اور اگر اس کی جنس اور مشروط صفت کے مطابق لے کر آئے تو قطعی طور پر اس کا قبول کرنا ضروری ہوگا[2]۔

د-غصب شدہ سامان کی جنس میں اختلاف:

۵-اگر غاصب اور مغصوب منہ (جس شخص کا سامان غصب ہوا) کے درمیان غصب شدہ سامان کی جنس یا اس کی صفت یا اس کی مقدار یا

---

(۱) حدیث: "الذهب بالذهب الخ" کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامت سے کی ہے۔

---

(۱) الزیلعی ۸۵/۴، ۸۶، جواہر الإکلیل ۱۸/۲، المجموع ۱۷۵/۱، کشاف القناع ۲۵۴/۳، ۲۵۵۔

(۲) البنایہ ۶۶۱/۶، ۶۶۲ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۶۸/۲، ۷۰ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۲۰۰/۳، الإقناع ۲۶۸/۱ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲۹/۴-۳۰ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۲۰۹/۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۲۹۲/۳ طبع النصر، المغنی ۳۱۰/۴ طبع الریاض۔

اس کے وزن یا اس کے ضائع ہونے کے سلسلہ میں اختلاف ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک قسم کے ساتھ غاصب کا قول معتبر ہوگا، یہی مذہب مالکیہ اور صحیح قول کے اعتبار سے شافعیہ کا ہے، اور اتلاف کے علاوہ بقیہ چیزوں میں بغیر کسی اختلاف کے اور صحیح قول کے مطابق اتلاف میں یہی مذہب حنابلہ کا بھی ہے، اس لئے کہ تاوان دینے والا وہی ہے[1]۔ تفصیل اصطلاح ''غصب'' میں ہے۔

ھ- فلاں کی جنس کے لئے وصیت:

٦- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اپنی وصیت میں کہے: ''**أوصیت لجنس فلان**'' (فلاں کی جنس کے لئے وصیت کی) تو اس سے فلاں کے باپ کے گھر والے مراد ہوں گے ماں کے گھر والے مراد نہیں ہوں گے، اس لئے کہ انسان اپنے باپ کی جنس سے ہوتا ہے، اور ماں کی جنس سے نہیں ہوتا، لہذا اس سے مراد اس کے نسب کی جنس ہے برخلاف اس صورت کے جب اس کے قرابت داروں کے لئے وصیت کرے تو اس کی ماں کی طرف کے اقارب بھی اس میں داخل ہوں گے، اس لئے کہ قرابت دار وہ ہے جو غیر کے واسطہ سے انسان کے قریب ہو۔ اور یہ معنی طرفین (ماں باپ دونوں) میں پائے جاتے ہیں برخلاف جنس کے[2]۔ تفصیل اصطلاح ''وصیت'' میں ہے۔

و- اس چیز کا پینا جس کی جنس نشہ آور ہو:

٧- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز کی جنس نشہ آور ہو اس کے پینے سے مسلمان کو حد لگائی جائے گی، اگرچہ جو کچھ پیا ہے وہ کم ہونے یا پینے والے کے عادی ہونے کی وجہ سے نشہ پیدا نہ کرے، چاہے وہ شراب انگور نچوڑ کر بنائی گئی ہو، یا کشمش، کھجور، رطب (تازہ پکی کھجور) گدر کھجور، شہد، گیہوں، جو، مکئی یا چاول وغیرہ کو نچوڑ کر بنائی گئی ہو، انگور سے بنی ہوئی شراب کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حرام ہونے اور حد واجب ہونے میں اس کی کم اور زیادہ مقدار برابر ہے[1]، نبی علیہ السلام کے اس ارشاد کی وجہ سے جس کو ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے: ''**ما أسکر کثیرہ فقلیله حرام**''[2] (جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہوگی)۔ اور آپ علیہ السلام کے اس ارشاد کی وجہ سے جس کو ابوداؤد، احمد اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے نقل کیا ہے: ''**من شرب الخمر فاجلدوہ**''[3] (جو شراب پیئے اس کو کوڑے لگاؤ)۔

تفصیل اصطلاح ''اشربۃ'' میں ہے۔

بحث کے مقامات:

٨- فقہاء جنس کا ذکر کئی دوسری جگہوں پر کرتے ہیں، چنانچہ کفارہ

---

(١) الفتاوی الہندیہ ٥/ ١٣٨ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الخرشی ٦/ ١٤٥ طبع صادر، الزرقانی ٦/ ١٥٢ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ٢/ ١٥٢ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ٥/ ٢٨ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ٦/ ٢١١ طبع التراث۔

(٢) بدائع الصنائع ٧/ ٣٥٠ طبع الجمالیہ، الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ٨/ ٤٧٥۔

(١) جواہر الإکلیل ٢/ ٢٩٥ طبع المعرفہ، الدسوقی ٤/ ٣٥٢ طبع دار الفکر، الزرقانی ٨/ ١١٢ طبع دار الفکر، الاختیار ٤/ ٩٨ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ٤/ ٢٠٢ طبع الحلبی، کشاف القناع ٦/ ١١٦، ١١٧ طبع النصر۔

(٢) حدیث: ''ما أسکر کثیرہ فقلیله حرام'' کی روایت ابوداؤد (٤/ ٨٧ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (٤/ ٢٩٢ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن غریب ہے۔ اور ابن حجر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ٤/ ٧٣ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(٣) حدیث: ''من شرب الخمر فاجلدوہ'' کی روایت احمد (١٤/ ١٨٤ طبع دار المعارف، جمع وتحقیق: احمد شاکر)، ابوداؤد (٤/ ٦٢٥ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (٤/ ٣٧١ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، اور حاکم نے کہا: یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

میں نیت کی تعیین کے سلسلہ میں جنس کا ذکر کرتے ہیں جبکہ کفارہ کے اسباب مختلف ہوں یا متحد الجنس، اور بیع میں (بھی اس کا ذکر کرتے ہیں) مثلاً مبیع کا اپنی جنس سے مل جانا، اور اجارہ میں بھی (اس کا ذکر کرتے ہیں) جیسے اجیر کا جنس مشروط سے دوسری جنس کی طرف تجاوز کرنا، اور اقرار میں بھی (اس کا ذکر کرتے ہیں) جیسے کہ مستثنی کا مستثنی منہ کی جنس سے یا غیر جنس سے ہونا۔ اس کی تفصیلات ان جگہوں کی مخصوص اصطلاحات میں ہیں۔

جن

تعریف:

۱- جن، انس کی ضد ہے، اور جان: جن کا واحد ہے، کہا جاتا ہے: "جنه الليل وجن عليه و أجنه" جب رات چھا جائے، اور جو چیز تم سے پوشیدہ ہوجائے اس کے بارے میں کہیں گے: "جن عنک"۔

ابن منظور کہتے ہیں: اسی وجہ سے ان کو جن کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ نگاہوں سے پوشیدہ اور مخفی رہتے ہیں، اور جنین کو جنین اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں چھپا رہتا ہے۔

اور اہل جاہلیت آنکھوں سے چھپے رہنے کی وجہ سے ملائکہ کو جن کے نام سے موسوم کرتے تھے۔

اور جن: وہ ناری (آگ کے) اجسام ہیں جن کو شکل بدلنے کی طاقت ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُوْمِ"[1] (اور جن کو ہم اس کے قبل گرم آگ سے پیدا کر چکے تھے)۔

بیضاوی فرماتے ہیں: جن وہ عقل رکھنے والے پوشیدہ اجسام ہیں جن پر ناریت یا ہوائیت غالب رہتی ہے۔

اور ابوعلی ابن سینا کہتے ہیں: جن ایک ہوائی مخلوق ہے جو مختلف اشکال میں تبدیل ہوجاتی ہے[2]۔

(۱) سورۂ حجر/ ۲۷۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: "جنن"، الکلیات فصل الجیم ۲/ ۱۶۹، آکام

اور فقہی اصطلاح بھی اس سے باہر نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف: انس:

۲- انس: لوگوں کی جماعت کو کہتے ہیں، اس کی جمع اُناس ہے، اور انس: (کے معنی) بشر ہیں، اس کا واحد انسی اور نون کی حرکت کے ساتھ اُنسی، اور یہ آدم کی اولاد ہیں۔

کلیات میں فرمایا ہے: ہر وہ چیز جس سے انس حاصل کی جائے انس ہے[1]۔

اور انس اور جن کے درمیان تضاد کی نسبت ہے۔

ب: شیاطین:

۳- شیاطین شیطان کی جمع ہے اور اس کا صیغہ (فَیْعال) کے وزن پر شطن سے ماخوذ ہے، جس کے معنی دور ہونے کے ہیں، یعنی خیر سے دور ہوا یا لمبی رسی سے گویا کہ وہ شر میں بڑا ہوتا گیا، یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جنھوں نے نون کو اصلی قرار دیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ شیطان شاط یشیط سے فعلان کے وزن پر ہے جب کوئی شخص ہلاک ہوجائے اور جل جائے، اور یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جو نون کو زائدہ قرار دیتے ہیں۔

ازہری کہتے ہیں: پہلا قول ہی زیادہ مقبول ہے۔

شیطان عمومی طور پر نافرمان، منکر، شر اور مکر سے بھرا ہوا، سرکشی پر مصر، نافرمانی میں بڑھنے والا ہے، اور ہر سرکش متکبر شیطان ہے، خواہ وہ جنات میں سے ہو یا انسان میں سے یا چوپایوں میں سے[2]۔

= المرجان رص ۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۱۶۴، تفسیر البیضاوی ۴/ ۲۲۴ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''انس''، الکلیات ۱/ ۳۱۶۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''شطن''، الکلیات ۳/ ۵۵، ۸۲۔

اس طرح جن اور شیطان کے درمیان عموم خصوص من وجہٍ کی نسبت ہے۔

۴- سرکش شیطانوں کو عفریت کہا جاتا ہے۔

عفریت کے معنی: ناپسندیدہ، خبیث اور چالاک کے ہیں، اور جن کو عفریت اس وقت کہتے ہیں جب وہ کفر، ظلم، تعدی اور قوت کی انتہا تک پہنچ جائے۔

ابو عمر بن عبد البر کہتے ہیں: اہل کلام اور اہل لغت کے یہاں جنوں کے کئی درجات ہیں: چنانچہ جب وہ صرف جنات کا ذکر کرتے ہیں تو ''جنی'' کہتے ہیں، اور جب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وہ لوگوں کے ساتھ سکونت اختیار کرنے والوں میں سے ہے تو ''عامر'' کہتے ہیں، اس کی جمع عمار ہے، اور اگر بچوں کو لاحق ہوجانے والوں میں سے ہو تو اس کو ''اُرواح'' کہتے ہیں پھر جب خبیث اور پختہ ہوجائے تو وہ شیطان ہے، اور اس سے بھی بڑھ جائے تو وہ مارد ہے، اور اگر اس سے بھی آگے بڑھ جائے اور اس کا معاملہ پختہ ہوجائے تو ''عفریت'' کہتے ہیں اس کی جمع عفاریت ہے[1]۔

جنات کا سردار ابلیس ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ"[2] (البتہ ابلیس (نہ جھکا) وہ جنات میں سے تھا سو اپنے پروردگار کے حکم سے نافرمانی کر بیٹھا)۔

اجمالی حکم:

جن کے کچھ عام احکام ہیں، کچھ خاص، ذیل میں ان کی وضاحت آرہی ہے:

(۱) لسان العرب مادہ: ''عفر''، الکلیات فصل الشین ۳/ ۵۵، آکام المرجان رص ۸ طبع دار الطباعۃ الحدیثۃ۔

(۲) سورۂ کہف/ ۵۰۔

اول: عام احکام:

جن کا وجود:

۵- جن کا وجود قرآن وسنت سے ثابت ہے اور اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، ان کے وجود کا منکر کافر ہے، اس لئے کہ وہ دین کی ایسی چیز کا منکر ہے جس کا ثبوت یقینی وقطعی ہے۔

مختلف شکلیں اختیار کرنے پر ان کی قدرت:

۶- بدرالدین شبلی فرماتے ہیں: جن کو انسان اور جانوروں کی مختلف صورتیں اختیار کرنے اور شکل بدلنے کی قدرت حاصل ہے، چنانچہ وہ سانپوں، بچھوؤں، اونٹ، گائے، بکری، گھوڑے، خچر، گدھے، پرندوں اور بنی آدم کی صورتیں اختیار کرتے ہیں، جیسے کہ قریش نے جب بدر کی طرف جانے کا ارادہ کیا تھا تو ان کے پاس شیطان سراقہ ابن مالک ابن جعشم کی شکل میں آیا تھا[۱]۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَاِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ اَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لاَ غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَاِنِّىْ جَارٌلَّكُمْ فَلَمَّا تَرَآءَ تِ الْفِئَتٰنِ نَكَصَ عَلىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ اِنِّىْ بَرِئٌ مِنْكُمْ اِنِّىْ اَرىٰ مَالاَ تَرَوْنَ اِنِّىْ أَخَافُ اللّٰهَ، وَاللّٰهُ شَدِيْدُ الْعِقَابِ"[۲] (اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب شیطان نے انہیں ان کے اعمال خوشنما کر دکھائے اور کہا کہ لوگوں میں سے آج کوئی تم پر غالب آنے والا نہیں، اور میں تمہارا حامی ہوں، پھر جب دونوں جماعتیں آمنے سامنے ہوئیں وہ الٹے پاؤں بھاگا اور کہنے لگا میں تم سے بری الذمہ ہوں، میں وہ دیکھ رہا ہوں جو تم نہیں دیکھ سکتے، میں تو خدا سے ڈرتا ہوں اور اللہ شدید سزا دیتے ہیں)، اسی طرح روایت ہے کہ

(۱) حدیث: "أتى الشيطان قريشا" کی روایت ابن اسحاق نے سیرۃ ابن ہشام (۱/ ۶۱۲ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۲) سورۂ أنفال/ ۴۸۔

جب اہل قریش رسول اللہ ﷺ کے معاملہ میں یہ مشورہ کرنے کے لئے دارالندوہ میں اکٹھا ہوئے کہ آیا آپ ﷺ کو قتل کریں یا قید کریں یا نکال دیں (یعنی شہر بدر کریں) تو وہ شیخ نجدی کی شکل اختیار کر کے آیا[۱]، اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "إن **بالمدينة نفرا من الجن قد أسلموا فمن رأى شيئا من هذه العوامر فليؤذنه ثلاثا فإن بدا له بعد فليقتله فإنه شيطان**"[۲] (مدینہ میں جنوں کی ایک جماعت نے اسلام قبول کرلیا ہے، لہذا جو شخص ان عوامر (گھر میں رہنے والے کیڑے مکوڑے وغیرہ) میں سے کوئی چیز دیکھے تو تین مرتبہ اسے بتلادے اور اس کے بعد بھی ظاہر ہو تو اس کو قتل کردے، اس لئے کہ وہ شیطان ہے) ابن عابدین فرماتے ہیں: ان کا مختلف شکلیں اختیار کرنا احادیث، آثار اور بہت سی حکایتوں سے ثابت ہے۔

ایک جماعت نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ جن شکل بدلنے پر قدرت رکھتے ہیں، قاضی ابویعلی کہتے ہیں: شیاطین کو اپنی صورتیں بدلنے اور مختلف صورتیں اختیار کرنے پر قدرت نہیں ہوتی، صرف یہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو کچھ کلمات اور افعال سکھلا دئے ہوں جن کو کرنے اور بولنے سے اللہ ان کو ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل کر دیتا ہو۔

حضرت عمرؓ سے روایت ہے، انھوں نے فرمایا: کوئی بھی اپنی اس صورت سے متغیر نہیں ہوسکتا جس پر اللہ نے اسے پیدا کیا ہے، البتہ تمہارے جادوگروں کی طرح ان کے بھی جادوگر ہیں، لہذا جب تم یہ

(۱) حدیث: "تصور في صورة شيخ نجدي ......" کی روایت ابن اسحاق نے کی ہے جیسا کہ سیرت ابن ہشام (۱/ ۴۸۰، ۴۸۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "إن بالمدينة نفرا من الجن قد أسلموا......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دیکھوتو ان کومطلع کردو[۱]۔

اس کے ساتھ جنات کی خصوصیات ہی میں سے یہ بھی ہے کہ وہ انسان کو دیکھتے ہیں، اور انسان ان کو کبھی کبھار دیکھتے ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيْلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَتَرَوْنَهُمْ"[۲] (بیشک وہ خود اور اس کا لشکر تم کو ایسے طور پر دیکھتا ہے کہ تم انہیں نہیں دیکھتے)۔

جنات کی جائے سکونت اور ان کا کھانا پینا:

۷- جن عام طور سے گناہوں اور نجاست کی جگہوں مثلاً حماموں، استنجا خانوں، کوڑا خانوں اورگندگیوں میں رہتے ہیں، چنانچہ حضرت زید بن ارقم رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن هذه الحشوش محتضرة فإذا أتى أحدكم الخلاء فليقل اللهم إني أعوذ بک من الخبث والخبائث" (یہ استنجا خانے جناتوں کے حاضر ہونے کی جگہیں ہیں، لہذا جب تم میں سے کوئی بیت الخلا جائے تو کہے: "اللهم إني أعوذبک من الخبث والخبائث" (اے اللہ! میں خبیث جن مرد اور خبیث جن عورتوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں))، اور محضرۃ کے معنی ہیں جن اور شیطانوں کے حاضر رہنے کی جگہیں[۳]۔

(۱) الفتاوی الحدیثیہ رص ۴۸، تحفۃ المحتاج ۷ر ۲۹۷ حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۲۵۹، مقالات الإسلامیین ۲ر ۱۱۱-۱۱۴ طبع مکتبۃ النہضۃ المصریہ، آکام المرجان رص ۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ اعراف ر ۲۷۔

(۳) حدیث: "إن هذه الحشوش محتضرة......" کی روایت ابوداؤد (۱ر ۱۷، تحقیق عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۱ر ۱۸۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ان جگہوں میں نماز پڑھنے کی ممانعت پر آثار موجود ہیں۔

۸- جن کی غذاؤں میں سے ہڈیاں ہیں، چنانچہ حدیث میں ہے کہ جنوں نے رسول اللہ ﷺ سے غذا کا سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "كل عظم يذكر اسم الله يقع في أيديكم أوفر ما كان لحما وكل بعرة أو روثة علف لدوابكم"[۱] (گوشت سے پُر اللہ کا نام لی ہوئی ہر وہ ہڈی جو تمھارے ہاتھ لگے (وہ تمہاری خوراک ہے) اور ہر طرح کی مینگنی اور لید تمھارے چوپایوں کا چارہ ہے)۔

اور مروی ہے: "نهى رسول الله ﷺ أن يستنجى بالعظم والروث وقال: إنه زاد إخوانكم من الجن"[۲] (نبی کریم ﷺ نے ہڈی اور لید سے استنجا کرنے سے منع کیا اور فرمایا: وہ تمہارے بھائی جنوں کی غذا ہے)۔

جن کا مکلّف ہونا اور رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے عموم میں داخل ہونا:

۹- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ سبھی جن احکام کے مکلّف اور مخاطب ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَاخَلَقْتُ الجِنَّ وَالْإِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ"[۳] (اور میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا

(۱) حدیث: "فعن عبدالله بن مسعود أنه قال ليلة الجن أي ليلة التقاء الرسول ﷺ الجن أنهم سألوا رسول الله ﷺ عن الزام فقال: "كل عظم يذكراسم الله يقع في أيديكم أوفر ما كان لحما، وكل بعرة أو روثة علف لدوابكم" کی روایت ترمذی (۵ر ۳۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "نهى أن يستنجى بالعظم و الروث" کی روایت مسلم (۱ر ۲۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت سلمان فارسیؓ سے کی ہے۔
نیز دیکھئے: آکام المرجان ر ۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الجمل ۱ر ۹۷، الفتاوی الحدیثیہ ر ۴۸، ۵۰ حاشیۃ الطحطاوی رص ۲۸۔

(۳) سورۂ ذاریات ر ۵۶۔

ہی اسی غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں) اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "قُلۡ اُوۡحِیَ اِلَیَّ اَنَّهُ اسۡتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الۡجِنِّ فَقَالُوۡا اِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡاٰنًا عَجَبًا يَّهۡدِيۡ اِلَی الرُّشۡدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ وَلَنۡ نُّشۡرِكَ بِرَبِّنَا اَحَدًا"[1] (آپ کہئے کہ میرے پاس وحی آئی اس بات کی کہ جنات میں سے ایک جماعت نے قرآن سنا، پھر انہوں نے کہا کہ ہم نے ایک عجیب قرآن سنا ہے، جو راہ راست بتلاتا ہے سو ہم اس پر ایمان لے آئے اور ہم اپنے پروردگار کا شریک کسی کو نہ بنائیں گے)، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰمَعۡشَرَ الۡجِنِّ وَالۡاِنۡسِ اِنِ اسۡتَطَعۡتُمۡ اَنۡ تَنۡفُذُوۡا مِنۡ اَقۡطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ فَانۡفُذُوۡا لَا تَنۡفُذُوۡنَ اِلَّا بِسُلۡطٰنٍ، فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ"[2] (اے گروہ جن وانس اگر تمہیں یہ قدرت ہے کہ آسمان اور زمین کی حدود سے کہیں باہر نکل جاؤ تو نکل دیکھو (لیکن) بغیر زور کے نکل سکتے ہی نہیں ہو، سو تم دونوں اپنے پروردگار کی کن کن نعمتوں کو جھٹلاؤ گے)، اس کے علاوہ دوسری آیات ہیں جو ان کے مکلّف ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور اس بات پر کہ انہیں کچھ چیزوں کا حکم دیا گیا ہے اور کچھ چیزوں سے روکا گیا ہے، اور اس لئے بھی کہ قرآن میں شیطان کی مذمت اور لعنت آئی ہے، نیز ان کے شر اور ضرر سے بچنے کے سلسلہ میں حکم ہے، اور اللہ نے ان کے لئے جس عذاب کو تیار کر رکھا ہے اس کا ذکر ہے، اور یہ چیزیں صرف اسی کے لئے ہوسکتی ہیں جو امر و نہی کی مخالفت کرے اور کبائر کا ارتکاب اور محرمات کی خلاف ورزی کرے، اس کے باوجود اس کے نہ کرنے پر بھی قدرت ہو اور اس کے خلاف کرنے پر بھی۔

قاضی عبد الجبار کہتے ہیں: ہم کو اہل نظر کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ جن مکلّف ہیں۔

(۱) سورۂ جن / ۱-۲۔
(۲) سورۂ الرحمٰن / ۳۳-۳۴۔

حشویہ فرقہ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ جن اپنے کام پر مجبور ہوتے ہیں اور مکلّف نہیں ہیں۔

۱۰- نبی کریم ﷺ کی بعثت کے عموم میں جنوں کے داخل ہونے پر علماء کا اجماع ہے، اور اس بات پر بھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو جن وانس دونوں کا رسول بنایا ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر ابن عبد اللہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي"[1] (مجھے پانچ ایسی چیزیں دی گئیں جو مجھ سے پہلے انبیاء کو نہیں دی گئیں)۔

اور حدیث ہے: "كان النبي يبعث إلى خاصة قومه وبعثت أنا إلى الجن والإنس"[2] (نبی اپنی خاص قوم کی طرف مبعوث کیا جاتا تھا اور مجھے جن وانس کی طرف مبعوث کیا گیا ہے) ابن عقیل کہتے ہیں: باعتبار لغت جن "ناس" کے مفہوم میں داخل ہیں[3]۔

فیومی کہتے ہیں: لفظ "ناس" کا اطلاق جن وانس دونوں پر ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "الَّذِيۡ يُوَسۡوِسُ فِيۡ صُدُوۡرِ النَّاسِ" ((وہی) جو لوگوں کے دلوں میں وسوسہ ڈالتا ہے)، پھر

(۱) حدیث: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث: "كان النبي يبعث إلى خاصة قومه، وبعثت أنا إلى الجن والإنس" کی روایت (بیہقی ۲/ ۴۳۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے المیزان (۲/ ۱۱۱ طبع الحلبی) میں اسے منکر قرار دیا ہے۔
(۳) الفتاوی الحدیثیہ رص ۴۹، ۵۱، شرح روض الطالب ۳/ ۱۰۴، الفصل فی الملل لابن حزم ۵/ ۱۲، تفسیر الرازی ۳۰/ ۱۵۳ طبع عبد الرحمٰن محمد، مقالات الإسلامیین ۲/ ۱۱۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم / ۳۲۶، آکام المرجان / ۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الفروع لابن مفلح ۱/ ۶۰۳، کشاف القناع ۱/ ۴۰۷۔

"الناس" کی تفسیر جن وانس سے کی اور فرمایا:"مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ"[1] (خواہ جنات میں سے ہو یا انسانوں میں سے)۔

جنوں کو ان کے اعمال پر ثواب ملنا:

۱۱- جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ جنوں کو طاعت پر ثواب ملے گا، اور معصیت پر عذاب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:" وَاَنَّامِنَّا الْمُسْلِمُوْنَ وَمِنَّاالْقٰسِطُوْنَ فَمَنْ اَسْلَمَ فَاُوْلٰئِکَ تَحَرَّوْا رَشَداً وَاَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَکَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَباً"[2] (اور ہم میں بعض مسلم ہیں اور بعض ہم میں سے بے راہ ہیں تو جس نے اسلام قبول کرلیا اس نے بھلائی کا راستہ ڈھونڈ نکالا، اب رہے وہ جو بے راہ ہیں تو وہ دوزخ کے ایندھن ہوں گے)۔

اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:" وَلِکُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا"[3] (اور ہر ایک کے لئے درجے ہیں جیسے اس نے عمل کئے ہیں)۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے:" لَمْ یَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ"[4] (ان لوگوں سے پہلے ان پر کسی انسان نے تصرف کیا ہوگا اور نہ جن نے)۔

ابن حزم وغیرہ نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: جہنم سے نجات کے علاوہ ان کو کوئی اور ثواب نہیں ملتا، اس لئے کہ قرآن میں ان کے سلسلہ میں آیا ہے:" یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ"[5] (اللہ تمہارے گناہ معاف کردے گا)۔ اور مغفرت ثواب دینے کو مستلزم نہیں ہے، اس لئے کہ مغفرت کے معنی چھپانے کے ہیں اور

(۱) سورۂ ناس/۶، نیز دیکھئے: المصباح المنیر مادہ:" نوس"۔
(۲) سورۂ جن/ ۱۴، ۱۵۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۳۲۔
(۴) سورۂ رحمٰن/ ۵۶۔
(۵) سورۂ صف/ ۱۲۔

لیث بن ابی سلیم سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: جن کو ثواب ملنے کی حقیقت یہ ہے کہ ان کو نار جہنم سے پناہ دی جائے گی پھر ان سے کہا جائے گا تم سب مٹی ہوجاؤ، اور ابوالزناد سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: جب جنت والے جنت میں اور جہنم والے جہنم میں داخل ہوجائیں گے تو اللہ تعالیٰ مسلمان جنوں اور تمام مخلوق[1] سے فرمائے گا: تم سب مٹی ہوجاؤ، تو اسی وقت کافر کہے گا:"یَا لَیْتَنِيْ کُنْتُ تُرَاباً"[2] (کاش میں مٹی ہوجاتا)۔

علماء اس بات پر متفق ہیں کہ کافر جنوں کو آخرت میں عذاب ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں ذکر کیا ہے:"وَأَمَّا الْقَاسِطُوْنَ فَکَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَباً"[3] (اور رہے وہ جو بے راہ ہیں تو وہ دوزخ کے ایندھن ہیں)، نیز اس قول میں:"وَالنَّارُ مَثْوًی لَّهُمْ"[4] (اور آگ ہی ان کا ٹھکانا ہے)۔

جن کا انسان کے جسم میں داخل ہونا:

۱۲- ابوالحسن اشعری کہتے ہیں: جن انسانوں کے اندر داخل ہوتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کی دو طرح کی رائیں ہیں: چنانچہ کچھ کہتے ہیں کہ انسان کے اندر جنات کا داخل ہونا محال ہے، اور کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ جنات انسانوں کے اندر داخل ہوسکتے ہیں، دلیل یہ حدیث ہے:"اخرج عدو الله فإني رسول الله

(۱) اس سے انسان کے علاوہ تمام مخلوق مراد ہے اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے"وَمَامِنْ دَآبَّةٍ فِی الْأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ یَّطِیْرُ بِجَنَاحَیْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُکُمْ" (أنعام/ ۳۸) (اور جو بھی جانور زمین پر چلنے والا ہے اور جو بھی پرندا پنے دونوں بازوؤں سے اڑنے والا ہے وہ سب تمہارے ہی طرح کے گروہ ہیں)۔
(۲) آکام المرجان/ص ۵۵۔
(۳) سورۂ جن/ ۱۵۔
(۴) سورۂ محمد/ ۱۲۔

ﷺ»[1] (اللہ کے دشمن نکل جا، اس لئے کہ میں اللہ کا رسول ہوں) اور اس لئے بھی کہ جن کے اجسام رقیق ہیں، تو کوئی مستبعد بات نہیں ہے کہ جس طرح پانی اور کھانا جن کے اجسام سے بھاری ہونے کے باوجود انسان کے پیٹ میں داخل ہوجاتے ہیں، اسی طرح جن بھی منافذ سے ''انسان کے پیٹ میں داخل ہوجائیں'' اور اس سے ایک ہی محل میں جواہر کا اجتماع لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ ان کا اجتماع اس طور پر ہوتا ہے کہ وہ پڑوسی اختیار کرتے ہیں، جسم کے اندر سرایت نہیں کرتے ہیں، اور ہمارے جسموں میں اسی طرح داخل ہوجاتے ہیں جیسے کہ رقیق جسم ظرف میں داخل ہوجاتا ہے[2]۔

جن کا روایت حدیث کرنا:

۱۳- جنات انسان سے جو کچھ سنیں یا سننے کی حالت میں جب ان کے سامنے تلاوت کی جائے اس کی روایت کرنا ان کے لئے جائز ہے، خواہ انسان کو ان کی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: ''قُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ'' [3] (آپ کہئے کہ میرے پاس وحی آئی اس بات کی کہ جنات میں سے ایک جماعت نے قرآن کو سنا)، اور ارشاد ہے: ''وَاِذْ صَرَفْنَا اِلَيْکَ نَفَراً مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْآنَ ،فَلَمَّا حَضَرُوْهُ قَالُوْا اَنْصِتُوْا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا اِلٰى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِيْنَ، قَالُوْا يَا قَوْمَنَا'' [1] (اور (اس وقت کا ذکر کیجئے) جب ہم جنات کی ایک جماعت کو آپ کی طرف لے آئے جو قرآن سننے لگے تھے، غرض جب وہ لوگ آپ کے پاس آپہنچے تو کہنے لگے کہ خاموش رہو پھر جب وہ ختم ہو چکا تو وہ لوگ اپنی قوم کے پاس ڈرانے کے لئے گئے، کہنے لگے اے ہمارے قوم والو)۔

لہذا جب قرآن کی تبلیغ جائز ہے، تو حدیث پہنچانا بھی جائز ہوگا، اسی طرح شیخ جب حاضرین یا سامعین کو اجازت حدیث دے تو وہ بھی اس کی اجازت میں داخل ہوجائیں گے، چاہے شیخ کو اس کا علم بھی نہ ہو جیسا کہ اسی کے مثل انسان میں ہوتا ہے۔

رہا انسان کا ان سے روایت کرنا تو سیوطی فرماتے ہیں: ظاہراً اس کی ممانعت ہے، اس لئے کہ ان کی عدالت پر اعتماد حاصل نہیں ہوسکتا[2]۔

جنات کے لئے ذبح کرنا:

۱۴- جو ذبیحہ جنات کے لئے اور ان کے نام پر ذبح کیا جائے وہ حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ''[3] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو)۔ یحییٰ بن یحییٰ فرماتے ہیں مجھ سے حضرت وہب نے فرمایا: بعض خلفاء نے ایک چشمہ کھدوایا اور اس کو جاری کرنا چاہا تو اس پر جنوں کے لئے ذبیحہ کرایا، تا کہ جن اس کا پانی

---

(۱) حدیث: ''اخرج عدوالله فإني رسول الله ﷺ'' کی روایت حاکم (۲/ ۶۱۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور بیہقی نے دلائل النبوہ (۶/ ۲۰ طبع دارالکتب العلمیہ) میں حضرت یعلی بن مرہ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) آکام المرجان/ ۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار الطباعۃ الحدیثہ، مقالات الإسلامیین ۲/ ۱۰۸ طمکتبۃ النہضۃ المصریہ، کشاف القناع ۱/ ۴۰۷، الفتاوی الحدیثیہ/ ۵۲، ۵۳۔

(۳) سورۂ جن/ ۱ اور اس کے بعد۔

(۱) سورۂ احقاف/ ۲۹ اور اس کے بعد۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ص ۲۸۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۲۹، آکام المرجان/ ص ۸۰، ۸۱ طبع دارالطباعۃ الحدیثہ، الفتاوی الحدیثیہ/ ص ۱۵ طبع مطبعۃ التقدم العلمیۃ بمصر۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۔

خشک نہ کریں اور وہ گوشت کچھ لوگوں کو کھلایا جب اس کی اطلاع حضرت ابن شہاب کو ہوئی تو آپ نے کہا: بلا شبہ اس نے ایسا ذبیحہ کرایا جو اس کے لئے حلال نہیں تھا، اور لوگوں کو ایسی چیز کھلائی جو ان کے لئے حلال نہ تھی [۱]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے جنوں کے لئے ذبیحہ کرنے سے ممانعت فرمائی ہے [۲]۔

وہ اذکار جن کے ذریعہ شیاطین یعنی سرکش جنوں سے بچا جاسکتا ہے، اوران کا شر دور کیا جاسکتا ہے:

۱۵- بقول صاحب ''الآ کام'' یہ صفت دس اوراد میں ہے۔

پہلا ورد: جنات سے اللہ تعالی کی پناہ چاہنا: اللہ تعالی فرماتا ہے: ''وَاِمَّا یَنۡزَغَنَّکَ مِّنَ الشَّیۡطَانِ نَزۡغٌ فَاسۡتَعِذۡ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِیۡعُ الۡعَلِیۡمُ'' [۳] (اور اگر آپ کو شیطان کی طرف سے وسوسہ آنے لگے تو آپ اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے وہی (سب) سننے والا ہے (سب) جاننے والا ہے)۔

دوسری جگہ ہے: ''وَاِمَّا یَنۡزَغَنَّکَ مِّنَ الشَّیۡطَانِ نَزۡغٌ فَاسۡتَعِذۡ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ سَمِیۡعٌ عَلِیۡمٌ'' [۴] (اور اگر آپ کو کوئی وسوسہ شیطان کی طرف سے آنے لگے تو (فوراً) اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے وہ خوب سننے والا ہے اور خوب جاننے والا ہے)۔

حدیث صحیح میں آیا ہے کہ دو آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے لگے: یہاں تک کہ ان میں سے ایک کا چہرہ سرخ ہوگیا اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: ''**إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه مايجد:أعوذ بالله من الشيطان الرجيم**'' [۱] (میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں کہ اگر وہ کہہ لے تو اس کا غصہ فرو ہوجائے: (وہ کلمہ یہ ہے) ''اَعُوۡذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیۡطٰنِ الرَّجِیۡمِ'')۔

دوسرا ورد: معوذتین کا پڑھنا: چنانچہ ترمذی نے حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث نقل کی ہے، فرماتے ہیں: ''**كان رسول الله ﷺ يتعوذ من الجان و عين الإنسان حتى نزلت المعوذتان فلما نزلتا أخذ بهما وترك ماسواهما**'' [۲] (رسول اللہ ﷺ معوذتین کے نزول تک جنات سے اور انسانوں کی نظر لگنے سے پناہ مانگا کرتے تھے، پھر جب یہ دونوں سورتیں نازل ہوگئیں تو آپ نے انھیں کو اختیار کرلیا، اور بقیہ کو چھوڑ دیا)۔

تیسرا ورد: آیت الکرسی پڑھنا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے مجھے صدقۂ فطر کی حفاظت کی ذمہ داری سونپی، تو میرے پاس ایک آنے والا آیا، اور غلہ بھرنے لگا، میں نے اسے پکڑلیا اور کہا میں تمھیں رسول اللہ ﷺ کے پاس ضرور لے جاؤں گا تو وہ کہنے لگا میں تمھیں کچھ کلمات سکھلا دوں گا، جن سے اللہ تمھیں فائدہ پہنچائے گا، میں نے کہا: وہ کیا ہیں؟ کہنے لگا جب اپنے بستر پر جاؤ تو یہ آیت پڑھ لو: ''اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الۡحَیُّ الۡقَیُّوۡمُ'' [۳] (اللہ (وہ ہے کہ) کوئی معبود اس کے سوا نہیں، وہ زندہ ہے سب کا سنبھالنے والا ہے)، یہاں تک کہ اس نے

---

(۱) آ کام المرجان رص ۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۲۹، الفروع ۱/ ۶۰۹، ۶۱۰۔

(۲) حدیث: ''نهي عن ذبائح الجن'' کی روایت بیہقی (۹/ ۳۱۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت زہری کے حوالہ سے مرسلا کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۳) سورۂ فصلت ر ۳۶۔

(۴) سورۂ اعراف ر ۲۰۰۔

(۱) حدیث: ''إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه مايجد'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت سلیمان ابن صردؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''كان يتعوذ من الجان وعين الإنسان'' کی روایت ترمذی (۴/ ۳۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۵۵۔

آیت پوری کردی، یقیناً اللہ کی جانب سے صبح تک مستقل تمہارا ایک حفاظت کرنے والا رہے گا اور شیطان تم سے قریب نہ ہوگا، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: تمھارے رات والے قیدی کا کیا حال ہے؟ میں نے کہا یا رسول اللہ: اس نے مجھے ایک چیز سکھائی اور دعوی کیا کہ اللہ مجھے اس سے نفع دے گا، آپ ﷺ نے پوچھا وہ کیا چیز ہے؟

کہنے لگے: اس نے مجھے حکم دیا کہ جب میں اپنے بستر پر جاؤں تو آیت الکرسی پڑھ لوں، اس نے دعوی کیا کہ صبح تک وہ میرے قریب نہیں ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے میرے لئے ایک محافظ مستقل رہے گا، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"أما إنه قد صدقک وھو کذوب، ذاک الشیطان "**[۱] (بلاشبہ اس نے تم سے سچ بات کہی حالانکہ وہ بڑا جھوٹا ہے، وہ شیطان تھا)۔

چوتھا ورد: سورہ بقرہ کی تلاوت کرنا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی صحیح حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا تجعلوا بیوتکم مقابر، وإن الشیطان ینفر من البیت الذي تقرأ فیه سورة البقرة "**[۲] (اپنے گھروں کو قبرستان مت بناؤ، اور شیطان اس گھر سے بھاگ کھڑا ہوتا ہے جہاں سورۂ بقرہ کی تلاوت ہوتی ہے)۔

پانچواں ورد: سورۂ بقرہ کی اخیر آیتوں کا پڑھنا، چنانچہ ابو مسعود انصاریؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من قرأ الآیتین من آخرسورة البقرة في لیلة کفتاہ"**[۳] (جو شخص سورۂ بقرہ کی آخری دو آیتیں کسی رات میں پڑھ لے تو وہ دونوں اس کی کفایت کریں گی) اور حضرت نعمان ابن بشیرؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إن الله کتب کتاباً قبل أن یخلق السموات والأرض بألفی عام أنزل منه آیتین ختم بهما سورة البقرة، ولا یقرآن في دار ثلاث لیال فیقر بها شیطان"**[۱] (اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کی تخلیق سے دو ہزار سال پہلے ایک کتاب لکھی اس میں دو آیتیں نازل کر کے ان سے سورۂ بقرہ کا اختتام کیا اور ایسا نہیں ہوسکتا کہ کسی گھر میں تین رات ان کی تلاوت کی جائے اور شیطان اس سے قریب ہو)۔

چھٹا ورد: آیت الکرسی کے ساتھ سورہ حم المومن (غافر) کا اول سے (الیه المصیر) تک[۲]، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من قرأ حم المؤمن إلی قوله: (إلیه المصیر) وآیة الکرسی حین یصبح حفظ بهما حتی یمسي، ومن قرأهما حین یمسي حفظ بهما حتی یصبح "**[۳] (جو شخص (شروع سے) "اِلَیْهِ الْمَصِیْر" تک حٰمٓ اَلْمُؤْمِنُ اور آیت الکرسی صبح کے وقت پڑھ لے، وہ ان دونوں کے ذریعہ شام تک محفوظ رہے گا، اور جو شخص شام کے وقت انہیں پڑھ لے وہ صبح تک ان کے ذریعہ محفوظ رہے گا)۔

ساتواں ورد: **"لاإله إلا الله وحده لا شریک له ،له**

---

(۱) حدیث: "ما فعل أسیرک اللیلة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۸۷، ۶/ ۳۳۵ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا تجعلوا بیوتکم مقابر، إن الشیطان ینفر من البیت الذي تقرأ فیه سورة البقرة" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۹-طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من قرأ الآیتین من آخر سورة البقرة......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۵ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن الله کتب کتابا قبل أن یخلق السماوات والأرض" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۶۰ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۲۶۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سورۂ غافر/ ۱، ۲۔

(۳) حدیث: "من قرأ حم المؤمن" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث غریب ہے اور بعض اہل علم نے عبد الرحمن ابن ابوبکر بن ابوملیکہ ملیکی کے حافظہ کے سلسلہ میں کلام کیا ہے۔

الملک وله الحمد ،وهو علی کل شیٔ قدیر" (تنہا اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، اسی کی بادشاہت اور اسی کی تعریف ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے)، سو مرتبہ پڑھنا: چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من قال لا إله إلاالله وحده لا شریک له، له الملک وله الحمد، وهو علی کل شیء قدیر في یوم مائة مرة، کانت له عدل عشررقاب، وکتب له مائة حسنة، ومحیت عنه مائة سیّئة، وکانت له حرزا من الشیطان یومه ذلک حتی یمسي، ولم یات أحد أفضل مما جاء به إلا أحد عمل أکثر من ذلک "[1] (جو شخص دن میں سو مرتبہ یہ دعا پڑھے "لا إله إلا الله وحده لا شریک له، له الملک وله الحمد، وهو علی کل شیٔ قدیر" اس کو دس غلام آزاد کرنے کے برابر ثواب ہوگا، سو نیکیاں لکھی جائیں گی، سو گناہ مٹا دئے جائیں گے اور اس کے لئے اس دن شام تک کے لئے شیطان سے حفاظت ہوگی، اور کوئی بھی اس سے افضل عمل کرنے والا نہیں ہوگا، سوائے اس شخص کے جو اس سے زیادہ عمل کرے)۔

آٹھواں ورد: کثرت سے اللہ کا ذکر کرنا، چنانچہ حضرت حارث اشعریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن الله تعالیٰ أمر یحیٰ بن زکریا علیه السلام بخمس کلمات أن یعمل بها ویأمر بنی إسرائیل أن یعملوا بها، وإنه کاد أن یبطیء بها فقال عیسی: إن الله أمرک بخمس کلمات لتعمل بها، وتأمر بني إسرائیل أن یعملوا بها، فإما أن تأمرهم، وإما أنا آمرهم، فقال یحی علیه السلام: أخشی إن سبقتني بها أن یخسف بي أو أعذب.

فجمع الناس في بیت المقدس فامتلأ المسجد وقعدوا علی الشرف.

فقال: إن الله أمرني بخمس کلمات أن أعمل بهن وآمرکم أن تعملوا بهن.

أولهن: أن تعبدوا الله ولا تشرکوا به شیئا وأن مثل من أشرک بالله کمثل رجل اشتری عبدا من خالص ماله بذهب أوورق، فقال: هذه داري وهذا عملي فاعمل وأدّ إليّ فکان یعمل ویؤدي إلی غیر سیده، فأیکم یرضی أن یکون عبده کذلک؟ وأن الله أمرکم بالصلاة فإذا صلیتم فلا تلتفتوا فإن الله تعالی ینصب وجهه بوجه عبده في صلاته مالم یلتفت، وآمرکم بالصیام فإن مثل ذلک کمثل رجل في عصابة معه صرة فیها مسک فکلهم یعجب أویعجبه ریحها، وإن ریح الصائم أطیب عندالله تعالی من ریح المسک، وآمرکم بالصدقة فإن مثل ذلک کمثل رجل أسره العدو فأوثقوا یده إلی عنقه وقدموه لیضربوا عنقه، فقال: أنا أفدیه منکم بالقلیل والکثیر ففدی نفسه منهم، وآمرکم أن تذکروا الله تعالی، فإن مثل ذلک کمثل رجل خرج العدو في أثره سراعا حتی إذا أتی علی حصن حصین فأحرز نفسه منهم، کذلک العبد لا یحرز نفسه من الشیطان إلا بذکر الله تعالی.... "[1] (اللہ تعالیٰ نے حضرت یحیی بن زکریا

---

(۱) حدیث: "من قال: لا إله إلا الله وحده لاشریک له......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن الله أمر یحی بن زکریا......" کی روایت ترمذی (۵/۱۴۸، ۱۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت حارث اشعری سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

علیہ السلام کو حکم دیا کہ پانچ کلمات پر عمل کریں، اور بنی اسرائیل کو ان پر عمل کرنے کا حکم دیں، اور قریب تھا کہ وہ ان پر سُستی کرتے تو عیسیٰ علیہ السلام نے کہا: اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا ہے کہ پانچ کلمات پر عمل کریں، اور بنی اسرائیل کو ان پر عمل کرنے کا حکم دیں یا آپ انھیں حکم دیں یا میں انھیں حکم دوں تو حضرت یحیٰ علیہ السلام نے فرمایا: مجھے ڈر ہے کہ آپ اگر ان پر مجھ سے سبقت کریں تو مجھے دھنسا نہ دیا جائے یا عذاب نہ دیا جائے۔

پھر انہوں نے بیت المقدس میں لوگوں کو جمع کیا، اور مسجد بھر گئی اور لوگ اونچی جگہوں (دیواروں اور چھتوں) پر بھی بیٹھے۔

تو آپ نے فرمایا: اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ پانچ کلمات پر عمل کروں اور تم کو ان پر عمل کرنے کا حکم دوں۔

ان میں پہلی چیز یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو اور اللہ کا شریک ٹھہرانے والے کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے اپنے خالص مال سونے یا چاندی سے ایک غلام خریدا اور کہا: یہ میرا گھر ہے اور یہ میرا کام ہے تو کام کرو اور میرے حوالہ کردو، تو وہ کام کرتا تھا، اور آقا کے علاوہ دوسرے کو ادا کرتا تھا، تو تم میں سے کون راضی ہوگا کہ اس کا غلام اس طرح کا ہو؟ اور یہ کہ اللہ نے تم کو نماز کا حکم دیا ہے، لہذا جب نماز پڑھو تو اِدھر اُدھر متوجہ نہ ہو، اس لئے کہ بندہ جب تک نماز میں ادھر ادھر توجہ نہ کرے اللہ تعالیٰ اپنا رخ بندہ کے چہرے کی طرف لگائے رہتا ہے اور میں تمہیں روزوں کا حکم دیتا ہوں، اس لئے کہ اس کی مثال اس شخص کی ہے جو کسی جماعت کے ساتھ ہے اور اس کے ساتھ ایک تھیلی میں مشک ہے تو ہر ایک اس کی خوشبو کو پسند کرتا ہے یا ہر ایک کو اس کی خوشبو اچھی لگتی ہے، اور بلا شبہ روزہ دار کی بو اللہ کے نزدیک مشک کی خوشبو سے زیادہ پاکیزہ ہے، اور میں تمھیں صدقہ کرنے کا حکم دیتا ہوں، اس لئے کہ اس کی مثال اس شخص کی ہے جس کو دشمن نے قید کرلیا، اور اس کا ہاتھ اس کی گردن سے باندھ دیا، اور گردن مارنے کے لئے اسے آگے بڑھایا تو اس نے کہا کہ میں کم وبیش سے تمہیں فدیہ دے دوں گا اور ان کو اپنی جان کا فدیہ دے دیا، اور میں تمھیں اللہ تعالی کے ذکر کا حکم دیتا ہوں، اس لئے کہ اس کی مثال اس شخص کی ہے جس کے تعاقب میں دشمن تیزی سے نکلا یہاں تک کہ اس نے ایک محفوظ قلعہ تک پہنچ کر ان سے اپنے کو محفوظ کرلیا، اسی طرح بندہ اپنے آپ کو شیطان سے صرف اللہ کے ذکر سے بچا سکتا ہے......)۔

نواں ورد: وضو ہے، یہ اہم ترین اوراد میں سے ہے جس کے ذریعہ بچا جاسکتا ہے، خاص طور سے غصہ اور شہوت کی قوت بھڑک جانے کے وقت، اس لئے کہ وہ ابن آدم کے دل میں بھڑک جانے والی ایک آگ ہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"ألاوإن الغضب جمرة في قلب ابن آدم، أما رأيتم إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه، فمن أحس بشيء من ذلک فليلصق بالأرض"**(۱) (دیکھو! غضب ابن آدم کے دل کی چنگاری ہے، کیا تم اس کی آنکھوں کی سُرخی اور گردن کی رگوں کا تناؤ نہیں دیکھتے، لہذا جس کو غصہ کا احساس ہو وہ زمین سے چپک جائے)، نیز فرمایا: **"إن الغضب من الشيطان، وإن الشيطان خلق من النار، وإنما تطفأ النار بالماء، فإذا غضب أحدكم فليتوضأ"**(۲) (غصہ شیطان کی طرف سے ہوتا

(۱) حدیث: "ألا و إن الغضب جمرة في قلب ابن آدم......" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور مبارکپوری نے تحفۃ الأحوذی (۶/ ۴۳۲ طبع السلفیہ) میں ایک راوی کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إن الغضب من الشيطان" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۴۱، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی سند میں جہالت ہے۔

ہے،اور شیطان کو آگ سے بنایا گیا ہے، اور آگ کو تو صرف پانی سے بجھایا جاتا ہے، لہذا جب تم میں سے کوئی غضبناک ہوجائے تو وضو کرلے)۔

دسواں ورد: فضول (بد) نگاہی، بات چیت، کھانے اور لوگوں سے ملنے جلنے سے پرہیز کرنا: اس لئے کہ شیطان ابن آدم پر انھیں چار ابواب سے مسلط ہوتا ہے[1]، چنانچہ مسند احمد میں نبی کریم ﷺ سے روایت ہے، فرمایا: "النظرة سهم مسموم من سهام إبليس، من تركها من مخافتي أبدلته إيماناً يجدله حلاوة في قلبه"[2] (نگاہ ابلیس کے تیروں میں سے ایک زہر آلود تیر ہے، جو میرے خوف سے اسے چھوڑ دے تو میں اسے ایسے ایمان سے بدل دیتا ہوں جس کی حلاوت وہ اپنے دل میں محسوس کرتا ہے)۔

امام نووی نے اَذان کا اضافہ فرمایا ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں سہیل ابن ابی صالح سے مروی ہے فرماتے ہیں: مجھے میرے والد نے بنی حارث کے پاس بھیجا، میرے ساتھ ہمارا ایک غلام یا ایک دوست تھا، ایک چہار دیواری (باغ) سے ایک منادی نے اس کا نام لے کر اسے پکارا تو میرا ساتھی دیوار پر چڑھ گیا، لیکن اس نے کچھ بھی نہ دیکھا، میں نے اس کا ذکر والد صاحب سے کیا تو کہنے لگے: اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم اس سے مل بیٹھو گے تو تمہیں نہ بھیجتا، لیکن جب تم کوئی آواز سنو تو نماز کی ندا (اذان) دو، اس لئے کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو رسول اللہ ﷺ سے بیان کرتے سنا ہے کہ آپ ﷺ نے

(۱) آکام المرجان ر ۹۵ اور اس کے بعد صفحات، طبع دار الطباعۃ الحدیثۃ۔

(۲) حدیث: "النظرة سهم مسموم من سهام إبليس، من تركها من مخافتي أبدلته إيمانا يجدله حلاوته في قلبه" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸ ر ۶۳ طبع القدسی) میں کی ہے اور کہا: اس کو طبرانی نے نقل کیا ہے اور اس کی سند میں عبد اللہ بن اسحاق واسطی ہے جو کہ ضعیف ہے۔

فرمایا: "إن الشيطان إذا نودي بالصلاة ولى وله حصاص"[1] (جب ندائے نماز (اذان) دی جاتی ہے تو شیطان گوز مارتے ہوئے (ہوا خارج کرتے ہوئے) بھاگ کھڑا ہوتا ہے)۔ اسی طرح علامہ نووی نے صراحت کی ہے کہ مطلق قرآن شیطان سے حفاظت کرتا ہے[2]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْآخِرَةِ حِجَاباً مَسْتُوْراً"[3] (اور جب آپ قرآن پڑھتے ہیں تو ہم آپ کے اور ان لوگوں کے درمیان جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے ایک چھپا ہوا پردہ حائل کر دیتے ہیں)۔

(۱) حدیث: "إن الشيطان إذا نودي بالصلاة ولى وله حصاص" کی روایت مسلم (۱ر ۲۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الأذکار للنووی ر ۱۱۴، ۱۱۵ طبع مصطفیٰ الحلبی۔

(۳) سورۂ اسراء ر ۴۵۔

جنون

تعریف:

۱-لغت میں جنون "جنَّ الرجل" (مجہول کے صیغہ کے ساتھ) کا مصدر ہے، جب کسی کی عقل زائل ہوجائے یا اس میں فساد آجائے یا اس پر جن آجائے تو اس وقت کہا جاتا ہے: "ھو مجنون"۔ "وجن الشئ علیه" کہا جاتا ہے جب چیز اس کو ڈھک لے (۱)۔

جہاں تک اصطلاحی معنی کا تعلق ہے تو فقہاء اور اصولیین نے مختلف الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

وہ عقل میں اس طرح خلل پیدا ہوجانا ہے کہ افعال واقوال سوائے کبھی کبھار کے صحیح ڈھنگ سے جاری نہ ہوسکیں (۲)۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ جنون کہتے ہیں اچھی اور بُری چیزوں کے درمیان تمیز کرنے والی اس قوت میں خلل پڑ جانے کو جو نتائج کا ادراک کرتی ہے، بایں طور کہ اس کے آثار ظاہر نہ ہوں اور اس کے افعال معطل ہوجائیں (۳)۔

صاحب "البحر الرائق" نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ "جنون" نام ہے اس قوت میں خلل پڑ جانے کا جس سے کلیات کا ادراک کیا جاتا ہے (۱)۔

(۱) لسان العرب، الصحاح مادہ: "جنن"۔
(۲) التعریفات للجرجانی مادہ: "جنون"۔
(۳) الفتاویٰ الأنقرویہ ۱/۱۵۹ طبع بولاق، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/۳۸۰ طبع ۱۳۸۲ھ، ابن عابدین ۱/۴۲۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دہش (دہشت):

۲-دہش: لغت میں دھش کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "دھش الرجل"، یعنی آدمی متحیر ہوگیا، یا غفلت اور تحیر کی وجہ سے عقل جاتی رہی، اور دہش مجہول اور مدہوش اسم مفعول بھی آتا ہے (۲)۔

فقہاء کا استعمال بھی ان دونوں معنوں سے باہر نہیں نکلتا، چنانچہ وہ اس کا اطلاق اس شخص پر کرتے ہیں جو حیران و پریشان ہو اور جس کی عقل زائل ہوجائے، حنفیہ نے مدہوش کو جس کی عقل چلی گئی ہو مجنون میں شامل قرار دیا ہے (۳)۔

ب-عتہ (کم عقلی):

۳-عتہ (لغت میں جنون اور دہشت کے بغیر عقل میں نقصان کو کہتے ہیں (۴)۔ فقہاء اور اصولیین کے نزدیک عتہ ایک ایسی آفت ہے جو عقل میں خلل پیدا کردیتی ہے، اور اس میں مبتلاء شخص کی گفتگو گڈمڈ ہوجاتی ہے، چنانچہ اس کی کچھ بات عاقلوں جیسی اور کچھ پاگلوں جیسی ہوتی ہے، اور یہی حال اس کے تمام معاملات کا ہوتا ہے (۵)۔

جنون اور عتہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ معتوہ کم سمجھ ہوتا ہے، اس کی گفتگو گڈمڈ رہتی ہے، اور اس کی تدبیر صحیح نہیں ہوتی، لیکن وہ نہ

(۱) ہامش الفتاویٰ الأنقرویہ نقلاً عن البحر الرائق ۱/۲۷۶۔
(۲) القاموس، مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: "دہش"۔
(۳) ابن عابدین ۲/۴۲۶، ۴۲۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔
(۴) المصباح المنیر اسی مادہ میں۔
(۵) کشف الاسرار ۴/۲۷۴، ابن عابدین ۲/۴۲۶، المصباح المنیر و مختار الصحاح اسی مادہ میں۔

مارتا ہے اور نہ گالی بکتا ہے، اس کے برخلاف مجنون کہ وہ مارتا بھی ہے اور گالی بھی بکتا ہے۔

اصولیین نے صراحت کی ہے کہ معتوہ کا حکم صبی ممیّز کا ہے، البتہ دبوسی فرماتے ہیں: اس پر احتیاطاً عبادات واجب ہوں گی اور صدرالاسلام فرماتے ہیں کہ عِتہ جنون ہی کی ایک قسم ہے، لہذا وہ تمام حقوق کی ادائیگی سے مانع ہوگا[1]۔

ج-سفہ (بیوقوفی):

۴- سفہ لغت میں: عقل کی کمی کو کہتے ہیں، اور اس کی اصل ہلکے پن اور حرکت ہے، کہا جاتا ہے: "تسفهت الرياح الثوب"، جب ہوا کپڑے کو ہلکا پائے اور اسے حرکت دے، اور اسی سے ہے "زمام سفيه"، یعنی ہلکی لگام۔

فقہاء کی اصطلاح میں: (سفہ) وہ ہلکا پن ہے جو حقیقتاً عقل پائے جانے کے باوجود عقل اور شریعت کے تقاضا کے برخلاف انسان کو اپنے مال میں عمل پر ابھارے، حنفیہ کہتے ہیں کہ سفاہت کمی کا موجب نہ ہوگی اور نہ ہی احکام شرع میں سے کسی سے مانع ہوگی[2]۔

ایک قول یہ ہے کہ سفاہت ایسی صفت ہے جس کے ہوتے ہوئے انسان تصرف میں آزاد نہیں ہوگا، مثال کے طور پر مسرف کی حیثیت سے ناجائز طریقہ پر مال ضائع کرنے کی حالت میں بالغ ہوا ہو، اور عرف میں سفاہت بدکلامی اور ایسی بات زبان سے ادا کرنے کو کہتے ہیں جس سے حیا آتی ہو[3]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۶، ۴۲۷، مجلۃ الأحکام دفعہ (۹۴۵)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۲۳، کشف الأسرار ۴/ ۳۶۹، المصباح المنیر مادہ: "سفہ"۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۳۶۴۔

"جواہر الإکلیل" میں ہے: سفیہ وہ بالغ وعاقل ہے جو مال میں اچھی طرح تصرف نہ کر سکے، اس طرح یہ رشید کی ضد ہے[1]۔

د-سکر (نشہ):

۵- سکر (نشہ) کی تعریف میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں:

امام ابوحنیفہ اور شافعیہ میں سے مزنی کے نزدیک سکر ایسی مستی کا نام ہے جو عقل کو زائل کر دے، یہاں تک کہ وہ آسمان وزمین اور مرد وعورت میں فرق نہ کر سکے، اور ابن ہمام نے صراحت کی ہے کہ سکر کی مذکورہ تعریف درحقیقت اس سکر کی ہے جو موجب حد ہے، جہاں تک وجوب حد کے علاوہ دوسرے معاملات میں سکر کی تعریف کا تعلق ہے تو وہ تمام ائمہ حنفیہ کے یہاں: کلام کا مختلط ہونا اور بکواس کرنا ہے[2] اور امام شافعی نے سکران کی جو تعریف کی ہے وہ اس سے قریب ہے، کہ سکران وہ ہے جس کا منظّم کلام گڈمڈ ہو جائے، اور اس کا پوشیدہ راز ظاہر ہو جائے[3]۔

ابن سریج فرماتے ہیں: اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور جب اس کی تبدیلی اس حالت تک پہنچ جائے جس پر عرف میں سکران کا لفظ واقع ہوتا ہے تو سکران سے وہی مراد لیا جائے گا، رافعی کہتے ہیں یہی اقرب الی الصواب قول ہے[4]۔

ایک قول یہ ہے کہ سکر اس حالت کو کہتے ہیں جو شراب وغیرہ سے اٹھنے والے بخارات سے دماغ کے بھر جانے کی وجہ سے انسان کو پیش آتی ہے، اس صورت میں اچھے برے معاملات کے درمیان تمیز

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۱ طبع دار المعرفہ۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۲۳، کشف الأسرار ۴/ ۳۶۳، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ رص ۲۸۷۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۳۳۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۱۷۔

(۴) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۱۷، ابن عابدین ۲/ ۴۲۳، کشف الأسرار ۴/ ۳۶۳، القلیوبی ۳/ ۳۳۲، ۳۳۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۶۲، ۶۳۔

کرنے والی عقل ماؤف ہوجاتی ہے [۱]۔

ھ-صرع (مرگی):

۶-صرع (مرگی) لغت میں اس بیماری کو کہتے ہیں جو دماغ کو نامکمل طور سے کام سے روک دیتی ہے اور اعضاء میں تشنج (کھنچاؤ) پیدا ہوجاتا ہے۔

جنون کے اقسام:

۷- ''کشف الاسرار'' میں آیا ہے: جنون اصلی بھی ہوتا ہے جبکہ وہ کسی ایسے نقص کی وجہ سے ہوجس کے ساتھ اس کے دماغ کو بنایا گیا ہواور اصل خلقت میں اسی کے ساتھ اس کی تخلیق ہوئی ہواور جس چیز کو قبول کرنے کے لئے بنایا گیا ہے یعنی عقل اس کے قبول کرنے کے لائق نہ ہواور اس نوع کے ختم ہونے کی امید نہیں ہوتی۔

یہ عارضی بھی ہوتا ہے جب فطری طور پر دماغ کو حاصل ہونے والا اعتدال حد سے زیادہ رطوبت یا انتہائی درجہ کی خشکی سے زائل ہوجائے، اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ دواؤں کے ذریعہ علاج کرنے سے اس نوع کے جنون کے زائل ہونے کی امید ہوتی ہے [۲]۔

کسی بھی حکم میں جنونِ اصلی عارضی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

۸-جنون کی مزید دو قسمیں ہیں مطبق اور غیر مطبق:

مطبق سے مراد وہ جنون ہے جو مستقل اور مدت دراز تک ہو، لیکن مدت دراز تک ہونے کا کوئی عام ضابطہ نہیں ہے، بلکہ یہ عبادات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، جیسا کہ حنفیہ میں سے ابن الہمام نے اس کی صراحت کرتے ہوئے کہا ہے: اگر (احکام) ساقط کرنے والی مدت کا اندازہ نماز میں کیا جائے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک ایک دن ایک رات سے بڑھ جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک نمازیں چھ وقت کی ہوجائیں گی، اور روزہ میں پورے مہینہ کے دن ورات ہوں گے اور زکاۃ میں قول اصح کے مطابق مکمل پورا سال ہوگا، اور غیر ممتد وہ ہوگا جو اس سے کم ہو۔

چنانچہ جنون اگر ممتد ہوتو عبادات کا وجوب ساقط ہوجائے گا، اوراس کی ادائیگی اس کے ذمہ نہ ہوگی، اور اگر غیر ممتد اور طاری ہوتو وہ احکام کا مکلّف ہوگا اور اصل وجوب اس سے ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ وجوب ذمہ میں ہوتا ہے، اور وہ ثابت ہے، اسی وجہ سے وہ وارث و مالک ہوتا ہے، اور اگر غیر ممتد ہواور اصلی ہوتو اس کا حکم امام محمدؒ کے نزدیک ممتد کا ہوگا، اس لئے انہوں نے اسقاط کی علت امتداد اور اصالت دونوں میں سے ہر ایک کو مانا ہے اور امام ابویوسف نے فرمایا: اس کا حکم جنون طاری کا ہوگا، کیونکہ ان کے یہاں اسقاط کی علت صرف امتداد ہے [۱]۔

اہلیت پر جنون کا اثر:

۹-جنون ادائیگی کی اہلیت کے عوارض میں سے ہے، اور وہ اسے بالکل ختم کردیتا ہے، لہٰذا اس کے تصرفات پر تصرفات کے شرعی آثار مرتب نہیں ہوتے، اس لئے کہ انسان میں اہلیتِ ادا کی بنیاد تمیز اور عقل پر ہے، جبکہ مجنون میں عقل بھی مفقود ہوتی ہے اور تمیز بھی۔

جنون وجوب کی اہلیت میں موثر نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ اہلیت انسان کے لئے ثابت ہے، لہٰذا انسان کوئی بھی ہو اسے اہلیت وجوب

---

(۱) ابن عابدین ۱/۷۹، القلیوبی ۳/۳۳۳۔
(۲) کشف الأسرار ۴/۲۶۳۔
(۳) کشف الأسرار ۴/۲۶۶۔

(۱) کشف الأسرار ۴/۲۶۳، ۲۶۴ اوراس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۱/۵۱۶، تیسیر التحریر ۲/۲۶۱۔

حاصل ہے، کیونکہ اس کی اہلیت وجوب ہی اس کی انسانی زندگی ہے۔

مجنون پر وجوب سے متعلق اس کی اہلیت کے تقاضہ کی رو سے جو بھی مالی فرائض واجب ہوں گے ان کو مجنون کا ولی اس کی جانب سے ادا کرے گا۔

لہذا جب کسی جان یا مال پر جنایت کرے تو مالی طور پر اس کا مواخذہ ہوگا، بدنی طور پر نہیں، چنانچہ قتل میں مقتول کی دیت کا ضامن ہوگا، اور اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے: ''بچہ اور مجنون کا عمد بھی خطا ہے'' اور اسی طرح غیر کا جو بھی مال تلف کرے اس کا ضامن ہوگا[1]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں آئے گی۔

بدنی عبادات میں جنون کا اثر:

الف: وضو اور تیمّم میں:

۱۰- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جنون کم ہو یا زیادہ ناقض وضو ہے[2]۔

اسی طرح انہوں نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ جو چیزیں وضو کو باطل کرتی ہیں وہ تیمّم کو بھی باطل کر دیتی ہیں[3]۔

ب: نماز ساقط ہونے میں جنون کا اثر:

۱۱- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجنون اپنے جنون کی حالت میں نماز کی ادائیگی کا مکلّف نہیں ہوتا، چنانچہ ایسے مجنون پر نماز فرض نہیں ہے جسے افاقہ نہ ہو، اس لئے کہ عقل زائل ہونے سے اہلیت ادا فوت ہوجاتی ہے[1]۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے: ''**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل**''[2] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے سونے والے سے، یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے اور مجنون سے یہاں تک کہ اسے عقل آجائے)۔

اور افاقہ کے بعد قضاء کے واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ امام محمد کے علاوہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کو ایک دن ایک رات جنون رہے پھر افاقہ ہوجائے وہ پانچوں نمازوں کی قضا کرے گا، اور اگر جنون چھٹی نماز کے وقت سے بڑھ جائے تو قضا نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ تکرار میں داخل ہے، لہذا حرج کی وجہ سے قضا ساقط ہوگی، اور امام محمد نے فرمایا: قضا اس وقت ساقط ہوگی جب نمازیں چھ ہوجائیں اور ساتویں میں داخل ہوجائے، اس لئے کہ تکرار تو اسی سے حاصل ہوتی ہے۔

جہاں تک امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا تعلق ہے تو ان حضرات نے آسانی کے لئے نماز کے حد تکرار میں داخل ہونے کے سلسلہ میں وقت کو نماز کے قائم مقام قرار دیا ہے، لہذا زیادتی کا اعتبار وقت سے کیا جائے گا[3]۔

---

(۱) الاختیار ۵/ ۲۸، ۳/ ۱۲۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۷۷، کشف الأسرار ۴/ ۲۶۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۹۷، حاشیہ الدسوقی ۱/ ۱۱۸ طبع دار المعرفہ، القوانین الفقہیہ رص ۲۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۷۴، المغنی ۱/ ۱۷۲۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۱۵، المغنی ۱/ ۲۷۲۔

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۲۶۴، الاختیار ۱/ ۱۳۵، القوانین الفقہیہ رص ۴۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۴۰۰، کشاف القناع ۱/ ۲۲۳۔

(۲) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة ......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۶۰ طبع عزت عبید الدعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

(۳) کشف الأسرار ۴/ ۲۶۶، ۲۶۷، ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، الاختیار ۱/ ۷۷۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جنون جب ختم ہوجائے اور وقت اتنا ہی ہو جس میں ایک رکعت سے کم کی گنجائش ہو تو دونوں نمازیں ساقط ہوجائیں گی، یہ اس وقت ہے جب دو نمازوں کے درمیان مشترک وقت میں ایسا ہو [۱] اور اگر اتنا وقت بچے جس میں ایک رکعت یا اس سے زیادہ ایک مکمل نماز تک کی گنجائش ہو تو آخری نماز واجب ہوجائے گی اور پہلی ساقط ہوجائے گی، اور اگر دوسری نماز کی ایک رکعت کے بقدر اس سے زیادہ وقت باقی رہے تو دونوں نمازیں واجب ہوجائیں گی، اور اگر جنون ایک نماز کے ساتھ مخصوص وقت میں ختم ہوجائے تو اس وقت کے ساتھ مختص نماز واجب ہوجائے گی [۲]۔

شافعیہ نے مسئلہ میں تفصیل کی ہے اور کہا ہے:

جنون وجوب صلاۃ سے مانع ہوتا ہے اور جنون کی تین حالتیں ہیں:

۱- جب جنون پورے وقت کو مستغرق ہو تو مجنون پر نہ نماز واجب ہوگی اور نہ ہی اس کی قضا، جنون کم ہو یا زیادہ۔

۲- ابتدائی وقت میں جنون پایا جائے اور آخری وقت میں خالی ہو تو غور کیا جائے گا، اگر ایک رکعت کے بقدر باقی ہو اور جنون سے سلامتی، طہارت حاصل کرنے اور اس نماز کے پڑھنے کے بقدر رہے تو اس وقت کا فرض لازم ہوگا۔

۳- اول وقت اور درمیانی وقت جنون سے خالی ہو پھر جنون طاری ہوجائے تو اس صورت میں وقت کی گذری ہوئی مقدار اگر اتنی ہو جس میں اس نماز کی گنجائش ہو تو مذہب کے مطابق قضا واجب ہوجائے گی، اور ابن سریج نے ایک دوسرے قول کی تخریج کی ہے کہ قضا واجب نہ ہوگی الا یہ کہ پورا وقت پائے، اور اگر گذرے ہوئے وقت میں اس نماز کی گنجائش نہ ہو تو مختار مذہب کے مطابق قضا واجب نہ ہوگی، جمہور شافعیہ نے قطعیت کے ساتھ اسی کو اختیار کیا ہے [۱]۔

رہے حنابلہ تو ان کے نزدیک مجنون افاقہ ہونے پر نماز قضا نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ نماز اس پر لازم نہیں ہوئی، إلا یہ کہ نماز کے وقت ہی میں افاقہ ہوجائے تو وہ بالغ ہونے والے بچہ کی طرح ہوگا اور یہ اس حدیث نبوی کی وجہ سے ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة... الحديث**" [۲] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے...... الحدیث) اور اس لئے بھی کہ عام طور سے اس کی مدت طویل ہوتی ہے تو اس پر قضا کا وجوب دشوار ہوگا، لہذا اسے معافی دے دی گئی [۳]۔

ج- روزہ میں جنون کا اثر:

۱۲- اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ جنون جب مطبق ہو تو روزہ کو ساقط کرنے والا ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ جنون پورے رمضان رہے، اس لئے کہ اس نے رمضان کا مہینہ نہیں پایا، اور یہی وجوب صوم کا سبب ہے، اسی وجہ سے مجنون پر روزہ واجب نہیں ہے۔

اگر ماہ رمضان کے کسی جز میں اسے افاقہ ہوجائے تو اس پر قضا واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، ظاہر روایت کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قضا واجب ہوگی، خواہ افاقہ دن میں ہوا ہو یا رات میں، اس لئے کہ اس نے مہینہ پالیا، اس لئے کا سبب یہ ہے اللہ تعالیٰ کے قول: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" [۴] (سو

(۱) وقت مشترک: نماز کا آخری وقت اور اس کے بعد والی نماز کا ابتدائی وقت جس میں کسی ایک کی ادائیگی درست ہو، جیسے ظہر اور عصر کی نماز میں حالت اقامت میں چار رکعت کے بقدر اور سفر میں دو رکعت کے بقدر مشترک ہوتی ہیں (الدسوقی ۱/ ۱۷۷)۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۴۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۸۶، ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی تخریج (فقرہ ۱۱) میں گذر چکی ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۴۰۰، کشاف القناع ۱/ ۲۲۳، ۲۲۴۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے) سے مراد رمضان کے بعض کا پانا ہے، اس لئے کہ اگر اللہ نے پورے مہینہ کا پانا مراد لیا ہوتا تو روزے رمضان کے بعد واقع ہوتے اور یہ اجماع کے خلاف ہے، ''کشف الأسرار'' کی شرح میں ہے کہ ''کامل'' میں شمس الأئمہ حلوانی سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا گیا ہے: اگر اسے رمضان کی پہلی رات کو افاقہ رہا ہو اور صبح حالت جنون میں ہوئی ہو اور جنون نے باقی مہینہ کو گھیر لیا ہو تو اس پر قضا واجب نہ ہوگی، یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا ہے، لہذا اس میں جنون اور افاقہ دونوں برابر ہیں، اسی طرح اس وقت بھی ہوگا جب مہینہ کی کسی رات میں افاقہ رہا ہو اور صبح حالت جنون میں ہوئی ہو۔

محمد بن الحسن نے جنون اصلی اور بلوغ کے بعد طاری ہونے والے جنون کے حکم میں فرق کیا ہے، اور اسی کو بعض متأخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے، ''شرنبلالیہ'' میں ہے: مجنون اصلی پر صحیح قول کے مطابق افاقہ سے پہلے گزرے ہوئے ایام کی قضا واجب نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جنون جب پورے مہینہ کو گھیر لے تو اس پر بغیر اختلاف مطلقاً قضا واجب نہ ہوگی اور اگر پورے مہینہ میں جنون نہ رہے تو اس میں مذکورہ بالا اختلاف ہوگا [1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مجنون کا روزہ صحیح نہ ہوگا، لیکن مشہور قول کے مطابق اس پر قضا نہیں ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ زیادہ سالوں کی قضا نہیں ہوگی۔

ان کا ایک تیسرا قول بھی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر حالت جنون میں بالغ ہو تو قضا نہیں کرے گا، برخلاف اس کے جو صحت کے ساتھ بالغ ہو پھر مجنون ہو جائے تو وہ قضا کرے گا [2]۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۳۵، ابن عابدین ۲/ ۱۲۳، ۱۲۴، کشف الأسرار ۴/ ۲۶۷۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۱۸۔

صحیح قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون کو اگر ماہِ رمضان کے کچھ حصہ میں افاقہ ہو جائے تو گزرے ہوئے ایام کی قضا اس پر واجب نہ ہوگی، جیسا کہ اگر مہینہ کے دوران بچہ بالغ ہو جائے یا کافر اسلام قبول کر لے تو واجب نہیں ہے اور یہی قول حنفیہ میں سے امام زفر کا بھی ہے [1]۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جنون کا حکم بے ہوشی جیسا ہے، یعنی اس حالت میں روزہ صحیح نہیں ہے، البتہ اگر وہ دن بھر پایا جائے تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی [2]۔

د- حج میں جنون کا اثر:

۱۳- جیسا کہ گزر چکا ہے کہ جنون اہلیت کے عوارض میں سے ہے، لہذا مجنون سے افعال حج کی ادائیگی نہیں ہو پائے گی، اسی طرح اگر وہ حالت جنون میں وقوف عرفات کرے اور وہاں سے نکلنے تک افاقہ نہ ہو تو وقوف صحیح نہیں ہوگا، پھر حنفیہ کے یہاں قول اظہر کے مطابق اور حنابلہ کے نزدیک صحت تکلیف کے لئے عقل شرط ہے، لہذا یہ صحیح نہیں ہوگا کہ ولی مجنون کی طرف سے احرام باندھے، لیکن اگر جنون طاری ہونے سے پہلے مجنون پر حج واجب ہوا ہو تو اس کی طرف سے حج کرانا صحیح ہوگا، اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور حنفیہ سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ مطلق صحت کی شرط اسلام ہے عقل نہیں ہے، لہذا مجنون کی طرف سے ولی کا احرام باندھنا صحیح ہوگا [3]۔

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۲۶۴، وروضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۶۔

(۲) المغنی ۳/ ۹۹۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۴۰، ابن عابدین ۲/ ۱۴۰، ۱۴۷، ۲۳۹، ۲۴۰، فتح القدیر ۲/ ۳۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۲، القلیوبی ۲/ ۸۴، ۱۱۵، الجمل ۲/ ۳۷۵، ۳۷۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۲، ۱۳، المغنی ۱/ ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۴۹، ۴۱۶، کشاف القناع ۲/ ۳۷۸۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حج'' میں ہے۔

ھ- زکاۃ میں جنون کا اثر:

۱۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون کے مال میں زکاۃ واجب ہوگی اور اس کو ولی اس کے مال سے نکالے گا، لیکن اگر وہ نہ نکالے تو مجنون افاقہ کے بعد گزشتہ سالوں کی زکاۃ نکالے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''من ولي يتيما له مال، فليتجر له، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة''[1] (جو کسی مالدار یتیم کا ولی ہو تو اسے چاہئے کہ اس کے لئے تجارت کرے اور اسے چھوڑ نہ دے کہ صدقہ اسے کھا جائے) حضرت عمر سے موقوفاً بھی اس کی روایت کی گئی ہے، ظاہر ہے کہ صدقہ نکالنے سے مال ختم ہوجائے گا، اور ولی کے لئے اسی وقت صدقہ کا نکالنا جائز ہوگا جب وہ واجب ہو، اس لئے کہ یتیم کے مال کو بطور تبرع دینا اس کے لئے جائز نہیں، اس کا سبب یہ بھی ہے کہ شارع نے ملک نصاب کو زکاۃ کا سبب قرار دیا ہے اور نصاب پایا جارہا ہے اور اس کے نکالنے کے سلسلہ میں خطاب ولی سے متعلق ہوتا ہے[2]، مجنون اور بچہ اس حکم میں برابر ہیں۔

اس کی روایت کبار صحابہ کی ایک جماعت سے ہے جس میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت عائشہ، حضرت حسن ابن علی اور حضرت جابر رضی اللہ عنہم ہیں، اور یہی قول حضرت جابر بن زید، ابن سیرین، عطا، مجاہد، ابن ابی لیلی، اسحاق اور ابوثور وغیرہ کا ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون کے مال میں زکاۃ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عبادت کا مخاطب نہیں ہے، اور زکاۃ عظیم ترین عبادات میں سے ہے، چنانچہ نماز اور حج ہی کی طرح زکاۃ بھی اس پر واجب نہیں ہوگی، اور اس لئے بھی کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل''[1] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا: سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور مجنون سے یہاں تک کہ عقل آجائے)۔

حضرت علیؓ نے فرمایا: ''جب تک اس پر نماز واجب نہ ہو زکاۃ بھی واجب نہ ہوگی''۔ حضرت حسن، سعید بن المسیّب، سعید بن جبیر، ابووائل اور نخعی کا بھی یہی مذہب ہے۔

ان حضرات کے نزدیک زکاۃ کے لئے جنون کی مدت کی حد یہ ہے کہ یہ پورے سال طاری رہے، اور ہشام نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ زکاۃ کے لئے جنون کی مدت کا اعتبار سال کے اکثر حصہ سے ہوگا، اور نصف سال اقل کے ساتھ لاحق ہوگا، اس لئے کہ زکاۃ کا پورا وقت تو سال ہی ہے، البتہ وہ بہت پھیلا ہوا ہے، لہذا آسانی اور تخفیف پر عمل کرتے ہوئے سال کے اکثر حصہ کا اعتبار کیا گیا ہے، اس لئے کہ اکثر سال کا اعتبار مکلّف پر زیادہ آسان اور سہل ہے، اور جب بچہ حالت جنون میں بالغ ہوا اور وہ مالک نصاب ہو، پھر چھ ماہ کے بعد اس کا جنون زائل ہوجائے پھر بلوغ کے وقت سے اس کا سال پورا ہوجائے جبکہ وہ افاقہ کی حالت میں ہو تو امام محمد کے

(۱) حدیث: ''من ولي يتيما له مال......'' کی روایت دارقطنی (۲/۱۱۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور ترمذی (۳/۲۳ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور ترمذی اور ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۲/۱۵۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۴۵، جواہر الإکلیل ۱/۱۲۶، ۱۲۷، الشرح الصغیر ۱/۵۸۹، ابن رشد ۱/۲۵۱، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۹، المغنی ۲/۶۲۲، ۶۲۳، ورحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ ص ۷۴، ۷۵۔

(۱) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) میں گذر چکی ہے۔

نزدیک اس پر زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ جنون عارضی اور جنون اصلی کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور امام ابو یوسف کے نزدیک واجب نہیں ہوگی، بلکہ افاقہ کے وقت سے سال شروع ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اس بچہ کے مانند ہے جو ابھی بالغ ہوا ہو، اور اگر جنون عارضی ہو اور چھ ماہ بعد زائل ہوجائے تو بالاجماع زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ ہر ایک کے نزدیک جنون امتداد سے پہلے زائل ہوگیا ہے[1]۔

حضرت ابن مسعود، ثوری اور اوزاعی سے منقول ہے، انہوں نے کہا: زکاۃ فی الحال واجب ہوگی، لیکن جب تک افاقہ نہ ہوجائے نہیں نکالے گا[2]، اس کی تفصیل اصطلاح: ''افاقہ'' میں ہے۔

رہا مجنون کی کھیتی میں زکوۃ کا معاملہ تو اس کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جمہور کے نزدیک یہی حکم صدقہ فطر کا بھی ہے، حنفیہ میں سے امام محمد اور زفر فرماتے ہیں: ''مجنون کے مال میں صدقۂ فطر واجب نہیں ہوتا، لہذا اگر ولی اور وصی نے اس کے مال سے ادا کردیا تو ضامن ہوں گے''[3]۔

و-قولی تصرفات میں جنون کا اثر:

۱۵- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جنون بے ہوشی اور سونے کی طرح ہے، بلکہ اختیار ختم ہونے میں ان دونوں سے بڑھ کر ہے، اور بے ہوش اور سونے والے کے قولی تصرفات جیسے طلاق، اسلام، ارتداد، بیع وشراء اور ان کے علاوہ دوسرے قولی تصرفات سے متعلق عبارات باطل ہوجاتی ہیں، لہذا جنون کے ذریعہ بدرجہ اولی ان کا بطلان ہوگا، اس لئے کہ مجنون میں نہ تو عقل ہے، نہ تمیز اور نہ ہی اہلیت، اس پر ان حضرات نے نبی کریم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل"[1] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے: سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور مجنون سے یہاں تک کہ عقل آجائے)۔

اور تمام قولی تصرفات اسی کے مثل ہیں، اس لئے کہ ان میں ضرر ہے[2]۔

ز-معاوضہ والے عقود میں جنون کا اثر:

۱۶- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جنون کی حالت میں صادر ہونے والا ہر قولی تصرف باطل ہے، چنانچہ مجنون کی سفاہت، بے توجہی اور اپنے مصالح کا خیال نہ رکھنے کی وجہ سے اس کے عقود (معاملات) صحیح نہیں ہوں گے[3]، اس لئے کہ اس صورت میں ضرر کا پہلو راجح ہے۔

ح-تبرعات میں جنون کا اثر:

۱۷- یہ بات گذر چکی ہے کہ مجنون کے قولی تصرفات صحیح نہیں ہوتے، اس لئے کہ جنون کی وجہ سے ذمہ داریوں (ولایتوں) اور اقوال کا اعتبار

(۱) ابن عابدین ۲ر ۴، الاختیار ار ۹۹، کشف الأسرار ۴ر ۲۶۸، ۲۶۹، المغنی ۲ر ۶۲۲۔

(۲) المغنی ۲ر ۶۲۲، ۶۲۳، ورحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ رص ۴۷، ۷۵۔

(۳) ابن عابدین ۲ر ۴۹، ۷۲، ۷۳، الاختیار ار ۹۹، ۱۲۴، الشرح الصغیر ار ۶۲۱، روضۃ الطالبین ۲ر ۲۹۳، المغنی ۲ر ۶۲۲، ۶۲۳۔

(۱) الاختیار ۲ر ۹۴، القوانین رص ۲۳۲، ۲۵۰، ۳۶۹، القلیوبی ۳ر ۳۳۱، نیل المآرب ۲ر ۲۲۸، المغنی ۷ر ۱۱۳، ۱۱۴ اور حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) میں گذر چکی ہے۔

(۲) الاختیار ۲ر ۹۵۔

(۳) الاختیار ۲ر ۹۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۰، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ رص ۱۲۸، نیل المآرب ار ۳۳۳۔

سلب ہوجاتا ہے، لہذا اس کا ہبہ،صدقہ ، وقف، وصیت اور دوسرے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے،اس لئے کہ تصرفات میں پوری عقل کا ہونا شرط ہے،اور مجنون کی عقل ختم ہوجاتی ہے اوراس میں تمیز واہلیت باقی نہیں رہتی ہے، یہ مسئلہ فقہاء کے اجماع سے ثابت ہے [۱]۔

ط-ولایت پر جنون کا اثر:

۱۸- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مجنون میں تمیز نہ ہونے کی وجہ سے جنون ولایت کوختم کر دیتا ہے، اور اس لئے بھی کہ ولایت تو اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ زیر ولایت شخص اپنے لئے تدبیر کرنے سے عاجز ہے،لہذا اس کے لئے تدبیر کی جائے، اور جس کے پاس عقل نہ ہواس کے لئے تدبیر ناممکن ہے، اوراس لئے بھی کہ مجنون اپنا ولی نہیں ہوتا تو دوسرے کا بدرجۂ اولیٰ ولی نہ ہوگا [۲]۔

ی-قاضی کا جنون:

۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاضی کے لئے عاقل ہونا ضروری ہے،لہذا مجنون کا قاضی بننا صحیح نہیں ہے،اس لئے کہ قضا ایک ولایت ہے اور مجنون کو ولایت حاصل نہیں ہوتی ، اور اس لئے بھی کہ جنون کی وجہ سے ذمہ داریوں (ولایتوں) اور اقوال کا اعتبار سلب ہوجاتا ہے، اسی طرح جب قاضی مجنون ہوجائے تو معزول ہوجائے گا اور اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔

جب جنون ختم ہوجائے تو اس کی ولایت واپس نہ ہوگی، البتہ شافعیہ کی ایک روایت یہ ہے کہ ازسرنو ولی بنائے بغیر بھی ولایت لوٹ آئے گی [۱]۔

ک-جنایات میں جنون کا اثر

۲۰-گزر چکا ہے کہ جنون اہلیت کے عوارض میں سے ایک عارض ہے جو عقل پر طاری ہوتا ہے اور اسے ختم کر دیتا ہے، اسی وجہ سے جنون میں مواخذہ اور خطاب ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے کہ عقل جو دلیل تکلیف سمجھنے کا ذریعہ ہے وہ موجود نہیں رہتی۔

لہذا گذشتہ بیان کے مطابق حقوق اللہ کے سلسلہ میں مواخذہ نہ ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب جنون بھی ہے، اور مجنون پر کوئی حد نہیں ہوگی، اس لئے کہ جب وہ عبادات کا مکلّف نہیں رہا اور اس سے معاصی میں گناہ ساقط ہو گیا تو وہ حد جو شبہات سے ختم ہو جاتی ہے، بدرجہ اولیٰ ساقط ہوگی، اور جہاں تک حقوق العباد مثلاً ضمان وغیرہ کا معاملہ ہے تو وہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کو مکلّف بنانا نہیں ہے، بلکہ یہ ولی کو مجنون کے مال میں واجب ہونے والے مالی حق کی ادائیگی کا مکلّف بنانا ہے، لہذا جب اس سے جرائم واقع ہو جائیں تو اس کا مالی مواخذہ ہوگا، بدنی نہیں ہوگا، اور جب وہ حالت جنون میں کسی انسان کا مال تلف کردے تو اس پر ضمان لازم ہوگا، اور جب قتل کر دے تو قصاص نہیں ہوگا لیکن مقتول کی دیت واجب ہوگی، اسی طرح حد رجم اور حد قذف میں احصان عقل کے بغیر مکمل نہیں ہوگا، لہذا مجنون محصن نہیں ہوگا، اس لئے کہ عقل کے بغیر خطاب نہیں [۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۵۹، ۱/ ۵۱۲، الاختیار ۳/ ۱۲۴، ۵/ ۶۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۳، ۳۴۷، القلیوبی ۳/ ۱۵۷، نیل المآرب ۲/ ۱۱، ۳۸، ۴۰۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۹۵، ۲۹۶، الاختیار ۲/ ۸۳، ۳/ ۹۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۵، ۳۱۲، القلیوبی ۳/ ۲۲۵، ۲۲۶، نیل المآرب ۲/ ۱۴۸، ۴۷۵۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، الاختیار ۲/ ۸۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۹، القلیوبی ۲/ ۲۹۹، ۴/ ۲۹۹، رحمۃ الأمہ فی اختلاف الأئمہ رص ۳۱۲، نیل المآرب ۲/ ۴۴۹۔

(۲) الاختیار ۴/ ۸۸، ۹۳، ۱۰۲، القوانین رص ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۶، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمۃ رص ۲۷۱، ۲۷۷، المغنی ۸/ ۲۱۷، نیل المآرب ۲/ ۳۶۰۔

مجنون پر کوئی جزیہ نہیں:

۲۱- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مجنون پر جزیہ نہیں ہے، اس لئے کہ جزیہ کفر کی سزا اور کافر کو اسلام پر آمادہ کرنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اس طرح یہ قتل کے قائم مقام ہوگا، لہذا جس کو قتل کی سزا نہیں دی جاتی اس سے جزیہ بھی نہیں لیا جائے گا، اور مجنون کا قتل کرنا جائز نہیں، لہذا اس پر جزیہ بھی نہیں ہوگا[۱] اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے "جزیہ" میں دیکھا جائے۔

کیا جنون نکاح میں عیب سمجھا جائے گا؟:

۲۲- فقہاء کا نکاح کے سلسلہ میں اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک میں جنون کو عیب سمجھا جائے گا اور اس سے نکاح فسخ کر دیا جائے گا، خواہ مطبق ہو یا غیر مطبق، لہذا زوجین میں سے ایک جب دوسرے میں جنون پائے تو نکاح سے مقصود اور مطلوب فائدہ کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، پھر ثبوت خیار کے لئے عقد نکاح کے وقت جنون کی موجودگی کو مالکیہ نے شرط قرار دیا ہے، لہذا اگر نکاح کے بعد پیدا ہو جائے تو اگر عورت اس میں مبتلا ہوئی ہو تو شوہر کو اختیار حاصل نہ ہوگا اور اگر شوہر مبتلا ہوا ہو تو عورت کے ساتھ لاحق ہونے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے اسے اختیار حاصل ہوگا۔

رہے شافعیہ اور حنابلہ تو انہوں نے یہ صراحت کی ہے کہ اختیار کے لئے عقد کے وقت جنون سے ناواقف ہونا شرط ہے اور جو اس سے واقف ہو اسے اختیار نہ ہوگا[۲]۔

(۱) الاختیار ۱۳۸/۴، القوانین الفقہیہ ص ۱۶۱، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمۃ ۳۰۵/۲، المغنی ۵۰۷/۸۔

(۲) فتح القدیر ۱۳۳/۴، ۱۳۴، القلیوبی ۲۶۱/۳، القوانین الفقہیہ ۲۶۱، ۲۷۳، نیل المآرب ۳۳۳/۱، ۱۷۷/۲، ۱۷۸۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر کو اختیار حاصل نہیں ہوگا، اور اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں بیوی کو بھی اختیار حاصل نہیں ہوگا، یہی قول حضرت عطاء، نخعی، عمر بن عبدالعزیز، ابن زیاد، ابوقلابہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی، ثوری اور خطابی کا ہے، اور مبسوط میں ہے کہ یہی حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مذہب ہے، امام محمد کی رائے ہے کہ بیوی کو اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ ان کے مابین انتظام مصالح نہیں ہو پائے گا، لہذا اس سے ضرر دور کرنے کے لئے خیار ثابت ہوگا، برخلاف شوہر کے، کیونکہ وہ طلاق کے ذریعہ ضرر دور کر سکتا ہے[۱]۔

ایسے شخص پر جنون کا طاری ہونا جس کا تصرف صحیح ہو چکا:

۲۳- یہ بیان گزر چکا ہے کہ مجنون کے قولی تصرفات صحیح نہیں ہوتے، اسی طرح اگر وہ قصاص یا حد کو واجب کرنے والے جرائم کا ارتکاب کرے تو جسمانی سزا ساقط ہو جاتی ہے۔

لیکن جب حالت عقل میں تصرف کر لے پھر تصرف جاری رہنے یا تصرف کرنے کے دوران اس پر جنون طاری ہو جائے جیسا کہ وصیت، وکالت اور شرکت کا حال ہے، یا کسی موجب قصاص یا موجب حد جرم کا حالتِ عقل میں مرتکب ہوا ہو پھر قصاص یا حد قائم کرنے سے پہلے مجنون ہو گیا تو حکم مختلف ہوگا، ذیل میں بعض مسائل کے احکام کا بیان ہے:

۱-قولی تصرفات میں:

الف: وصیت:

۲۴- مجنون کی طرف سے ابتداءً وصیت صحیح نہیں ہے، اور یہ

(۱) الاختیار ۱۱۵/۳، ابن عابدین ۵۹۷/۲، فتح القدیر ۱۳۳/۴، ۱۳۴۔

بالاتفاق ہے، ہاں اگر عاقل شخص وصیت کرلے پھر پاگل ہوجائے تو کاسانی فرماتے ہیں: اگر اسے جنون مطبق ہو تو وصیت باطل ہوگی، اس لئے کہ وصیت وکالت کی طرح ایک جائز عقد ہے (یعنی لازم نہیں ہے)، اس لئے اس کی بقاء کے لئے وکالت ہی کی طرح انشاء (شروع کرنے) کا حکم ہوگا، لہذا موت تک عقد کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا، اور ابن عابدین نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص وصیت کرے، اس کے بعد وہ پاگل ہوجائے تو اگر جنون مطبق ہو یہاں تک کہ چھ ماہ رہے تو وصیت باطل ہوجائے گی ورنہ نہیں [1]۔

جمہور کا ظاہر کلام یہ ہے کہ وصیت کے بعد موصی کے پاگل ہونے سے وصیت باطل نہ ہوگی، چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں: مجنون کی وصیت صرف افاقہ ہی کے وقت صحیح ہوگی [2]۔

''قواعد الاحکام'' میں ہے: جب ایجاب کرنے والا ایجاب اور قبول کے درمیان پاگل ہوجائے تو اس کا ایجاب باطل ہوجائے گا، برخلاف وصیت کے، اس لئے کہ وہ موت سے باطل نہیں ہوتی، لہذا اس سے کم درجہ کی چیزوں سے بدرجہ اولی باطل نہیں ہونی چاہئے [3]۔

شرح ''منتہی الارادات'' میں ہے: جس کو کبھی کبھار افاقہ ہوتا ہو وہ افاقہ کی حالت میں وصیت کرے، تو اس کی وصیت صحیح ہوگی [4]۔

یہ تو وصیت کرنے والے کے اعتبار سے ہے اور جہاں تک وصی کا تعلق ہے تو اصل یہ ہے کہ اس کے لئے عاقل ہونا شرط ہے، اس لئے کہ مجنون اپنے معاملہ کا ولی نہیں ہوتا تو بدرجہ اولی دوسرے کے معاملات میں اسے تصرف کا حق نہیں ہوگا، اور جنون طاری ہوگیا ہو تو اس کو وصی بنانے کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس کی

(۱) البدائع ۷/ ۳۹۴، ابن عابدین ۵/ ۴۱۵، ۴۲۵۔
(۲) اسہل المدارک ۳/ ۲۸۳۔
(۳) قواعد الاحکام ۲/ ۱۲۵۔
(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۳۹۔

بنیاد اس اختلاف پر ہے جو وصی کی عقل کے سلسلہ میں ہے کہ کس وقت سے کس وقت تک پایا جانا ضروری ہے، یہ اختلاف مندرجہ ذیل صورتوں پر ہے:

الف- وصی بنانے والے کی جانب سے وصی بناتے وقت اور اس کی موت کے وقت وصی میں عقل کے وجود کی شرط معتبر ہے، اس کے درمیان نہیں، یہاں تک کہ اگر کسی عاقل کو وصی بنائے پھر اس کا حال بدل جائے، اور وصی بنانے کے بعد موت سے پہلے وصی پاگل ہو جائے پھر صحیح ہوجائے اور موصی کی موت کے وقت عاقل ہوجائے تو اس کا وصی بنانا صحیح ہوگا، اس لئے کہ عقد اور موت کی حالت میں شرط موجود تھی، لہذا اس کو وصی بنانا اسی طرح صحیح ہوگا، جس طرح اس کا حال متغیر نہ ہونے پر صحیح ہوتا، اور اس لئے بھی کہ عقد کی حالت ایجاب کی حالت ہے اور موت کی حالت تصرف کی حالت ہے، لہذا انہیں دونوں میں عقل کا اعتبار کیا گیا، اور حنابلہ کے یہاں یہی اصل ہے، اور حنفیہ کا ظاہر کلام اور شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے [1]۔

ب- جس کو وصی بنایا گیا ہے اس میں عقل کی شرط وصی بنانے کے وقت اور اس کے بعد موت کے وقت تک معتبر ہے، یعنی ابتداءً بھی، اور دواماً بھی، اس بنیاد پر اگر وصی بنائے جانے کے بعد وصی پاگل ہو جائے تو اس کو وصی بنانا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے ہر وقت میں اسے تصرف کا اختیار ہوسکتا ہے اس طور پر کہ وصی بنانے والا مرجائے، لہذا تمام وقت میں شرطوں کا اعتبار کیا گیا ہے، یہی قول مالکیہ کا ہے، اور شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا ایک احتمال یہی ہے، جس کا ذکر صاحب ''مغنی'' نے کیا ہے [2]۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۳۹۴، المغنی ۶/ ۱۴۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۷۴، ابن عابدین ۵/ ۴۴۹، المہذب ۱/ ۴۷۰۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، المہذب ۱/ ۴۷۰، المغنی ۶/ ۱۴۱۔

ج-عقل کی شرط کا اعتبار صرف موصی کی موت کے وقت کیا جائے گا، اور اس بنیاد پر اگر کسی مجنون کو وصی بنائے اور موصی کی وفات سے پہلے اسے افاقہ ہوجائے تو یہ وصی بنانا صحیح ہوگا، اس لئے کہ تصرف موت کے بعد ہوتا ہے لہذا شرائط اسی وقت معتبر ہوں گے، جیسے کہ گواہوں کی عدالت گواہی دینے یا فیصلہ کرنے کے وقت معتبر ہوتی ہے، گواہ بننے کے وقت نہیں، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح اور قابل اعتماد قول ہے اور حنابلہ میں سے صاحب ''منتہی الارادات'' نے اسی کی صراحت کی ہے[1]۔

اگر وصیت کرنے والے کی موت کے سبب وصی بننے کے بعد وصی پر جنون طاری ہو تو وہ وصایت سے معزول ہوجائے گا، اور جب افاقہ ہوجائے تو شافعیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق عقد جدید کے بغیر وصایت اس کی طرف نہیں لوٹے گی۔

''نہایۃ المحتاج'' میں آیا ہے: جنون کی وجہ سے وصی معزول ہو جائے گا اور افاقہ کے بعد جدید تولیت کے بغیر ولایت نہیں لوٹے گی۔

''المغنی'' اور ''کشاف القناع'' میں ہے: اگر وصایت موت کے بعد ختم ہوجائے اور وہ معزول ہوجائے پھر معتبر اوصاف دوبارہ آجائیں تو وصایت نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ وہ ختم ہو چکی ہے، لہذا عقد جدید کے بغیر نہیں لوٹے گی، ''کشاف'' میں فرمایا: اگر قادر بنادے اس طور پر کہ مثلاً موصی کہے: اگر تم کسی صفت کے مفقود ہونے کی وجہ سے معزول ہو جاؤ، پھر وہ صفت دوبارہ لوٹ آئے تو تم میرے وصی ہو۔

لیکن ''منتہی الارادات'' اور اس کی شرح میں اس کے مخالف قول ہے، چنانچہ اس میں ہے: اگر تبدیلی کے بعد دوبارہ وصی اپنی حالت پر لوٹ آئے تو مانع کے زائل ہوجانے کی وجہ سے اپنے کام کی طرف لوٹ آئے گا[1]۔

حنفیہ کی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے منصب پر باقی رہے گا بشرطیکہ معزول نہ کیا گیا ہو، ''ابن عابدین'' ''خانیہ'' سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اگر وصی کو جنون مطبق ہوجائے تو قاضی کو چاہئے کہ اسے بدل دے اور اگر ایسا نہ کرے یہاں تک کہ اسے افاقہ ہوجائے تو وہ اپنی وصایت پر باقی رہے گا۔

مالکیہ کے نزدیک وصی جنون سے معزول ہوجائے گا، اور حاکم دوسرے کو اس کا قائم مقام بنادے گا[2]۔

ب-ولی نکاح پر جنون کا طاری ہوجانا:

۲۵-ولی کے لئے عاقل ہونا شرط ہے اور مجنون اہل ولایت میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو خود اپنے اوپر ولایت نہیں ہے تو دوسرے کے اوپر بھی اسے ولایت حاصل نہیں ہوگی۔

جب ایسے شخص پر جنون طاری ہوجائے جس کو ولایت نکاح حاصل ہو اور جنون مطبق ہو تو اس کی ولایت سلب ہوجائے گی، اور اس کے بعد والے کو منتقل ہوجائے گی، اس کی زیر ولایت لڑکی کی شادی کرنے کے لئے اس کے افاقہ کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اور اولیاء میں سے جس کی طرف ولایت منتقل ہو وہی اس کا نکاح کرائے گا، یہ مسلک حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض فقہاء مالکیہ کا ہے۔

البتہ اگر جنون مطبق نہ ہو تو افاقہ کی حالت میں اس کے لئے ولایت ثابت ہوگی، اس لئے کہ اس کی عقل کا زوال دائمی نہیں ہے، وہ بیہوشی کی طرح ہے، لہذا اس کی زیر ولایت لڑکی کا نکاح نہیں کیا جائے گا

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۴، ۷۶، المہذب ۱/ ۴۰۷، قلیوبی ۳/ ۱۷۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۰۲، المہذب ۱/ ۴۰۷، المغنی ۶/ ۱۴۱، کشاف القناع ۴/ ۳۹۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۴۹، منح الجلیل ۴/ ۶۸۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

بلکہ اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، یہ حنفیہ حنابلہ اور مالکیہ کے یہاں ہے، اور شافعیہ میں سے رافعی نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔

بعض مالکیہ کے نزدیک جنون گرچہ مطبق ہو مجنون کی ولایت سلب نہیں ہوگی، اور اس کی بیٹی کی شادی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کی شفایابی کی امید ہے، یہ قول تتائی کا ہے۔

نووی نے "الروضہ" میں صحیح اس کو قرار دیا ہے کہ جنون ولایت کو ختم کرنے والا ہے، خواہ وہ دائمی ہو یا ختم ہونے والا ہو[1]۔

اگر جنون زائل ہوجائے تو مانع ختم ہوجانے کی وجہ سے ولایت لوٹ آئے گی اور لڑکی کی شادی اگر وہ شخص کرا دے جس کی طرف ولایت منتقل ہوئی ہے، تو "مغنی المحتاج" کی اس عبارت کے مطابق شافعیہ کا کہنا ہے کہ اگر ابعد شادی کرا دے اور اقرب دعویٰ کرے کہ شادی میری اہلیت کے بعد کرائی ہے، تو ماوردی کے بقول: ان دونوں کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اس صورت میں زوجین کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس لئے کہ عقد ان دونوں کا ہے، لہذا اس میں ان کے علاوہ کسی اور کا قول قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر اقرب کے اہل ہو جانے کے بعد ابعد نے شادی کرائی ہو، خواہ اسے اس کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا ہو تو اس کے صحیح نہ ہونے کو (ماوردی نے) یقینی کہا ہے[2]۔

"المہذب" میں ہے: اگر یہ جاننے سے پہلے ہی کہ پہلے کی ولایت لوٹ آئی ہے، شادی اس شخص نے کرا دی جس کی طرف ولایت منتقل ہوئی ہے تو اس میں دو اقوال ہیں اور اس کی بنیاد اس مسئلہ پر ہے کہ اگر وکیل معزولی کے علم سے پہلے اس چیز کو بیچ دے جس کے بیچنے کا وکیل بنایا گیا ہو تو اس میں دونوں قول ہیں[1]۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ اگر وہ شخص شادی کرا دے جس کی طرف ولایت منتقل ہوئی ہے جبکہ اقرب افاقہ کے بعد اہل ہو چکا ہے، لیکن شادی کرتے وقت اسے پتہ نہیں ہے کہ وہ اہل ہو چکا ہے، اور اس کو علم یہی ہے کہ وہ لڑکی کی شادی کے بعد اہل ہوا ہے، تو عقد کو لوٹایا نہیں جائے گا، اسی طرح اگر مانع ختم ہوجائے اور وہ عقد کے بعد اہل ہو جائے تو اعادہ نہیں کرے گا[2]۔

ج- پرورش کا حق رکھنے والے پر جنون کا طاری ہونا:

۲۶- پرورش کرنے والے کے لئے عقل کی شرط ہے، لہذا کسی مجنون کو حق حضانت حاصل نہیں ہوگا، اور اگر پرورش کرنے والا عاقل ہو پھر اس پر جنون طاری ہوجائے تو حضانت کی ولایت ختم ہوجائے گی، اور اولیاء میں سے اس کے بعد والے کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

جنون ختم ہونے پر مانع کے زائل ہوجانے کی وجہ سے حضانت لوٹ آئے گی، "ابن عابدین" فرماتے ہیں: مانع ختم ہوجانے سے حق لوٹ آئے گا، اور یہ ساقط کا لوٹنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی مانع نے اس کو اس سے روک دیا ہے جیسے فقہاء کا قول ہے کہ ولایت جنون سے ساقط ہو جاتی ہے، پھر اس کے زائل ہونے سے لوٹ آتی ہے، اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے[3]۔

اس کی تفصیل "حضانت" میں دیکھی جائے۔

د- وقف کے نگراں پر جنون کا طاری ہونا:

۲۷- اگر وقف کے نگراں پر جنون طاری ہوجائے تو اس کی ولایت

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۸۰، ۱۸۱، ابن عابدین ۲/ ۳۱۲، الزرقانی ۳/ ۱۸۱، منح الجلیل ۲/ ۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، المہذب ۲/ ۳۷، قلیوبی ۳/ ۲۲۵، ۲۲۶، المغنی ۶/ ۴۶۵، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، ۱۵۵۔

(۱) المہذب ۲/ ۳۷۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۴۰، منح الجلیل ۲/ ۴۵۸، ۴۵۹، الزرقانی ۴/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۶، کشاف القناع ۵/ ۴۹۸، ۴۹۹۔

زائل ہو جائے گی، پھر اگر جنون زائل ہو جائے اور اسے افاقہ ہوجائے تو وقف پر اس کی ولایت لوٹ آئے گی[۱]۔

اس کی تفصیل ''وقف'' میں دیکھی جائے۔

ھ-وکالت:

۲۸-موکل یا وکیل پر جنون مطبق کا طاری ہونا عقد وکالت کو باطل کر دیتا ہے، اس لئے کہ وکالت ایک جائز عقد ہے (لازم نہیں)، لہذا جو حکم اس کے شروع کا ہوگا وہی حکم اس کی بقاء کا بھی ہوگا، اور عقد وکالت کی صحت کے لئے وکیل اور مؤکل دونوں میں عقل کا ہونا ضروری ہے، لہذا جب عقل ختم ہوجائے تو وکالت کا صحیح ہونا بھی ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ تصرف کی اہلیت جس پر وکالت کا انحصار تھا وہ باقی نہیں رہی۔

یہ حکم حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[۲]۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ وکالت جب اس طرح لازم ہو کہ موکل، وکیل کو معزول نہ کرسکتا ہو، مثلاً عادل کو اگر رہن بیچنے کا اختیار دیا گیا ہو، اور عقد رہن میں اختیار دینے کو مشروط کر لیا گیا ہو تو اس صورت میں موکل کے جنون سے وکیل معزول نہیں ہوگا، اگر چہ جنون مطبق ہو، اس لئے کہ وکالت جب اس طرح لازم ہو کہ موکل وکیل کو معزول کرنے پر قادر نہ ہو تو جو حکم وکالت کے انشاء (شروع) کا ہوگا وہ اس کی بقاء کا نہ ہوگا، اور اس وکالت میں وکیل اس اعتبار سے مالک کے مرتبہ میں ہوگا کہ موکل کو اسے معزول کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور اگر کوئی شخص کسی شئی کا دوسری جہت سے مالک ہو، پھر مالک بنانے والا مجنون ہوجائے تو اس کی ملکیت باطل نہ ہوگی، جیسا کہ اگر کسی سامان کا مالک ہوتا تو جنون سے ملکیت ختم نہ ہوتی، اسی طرح جب تصرف کا مالک ہوا تو جنون سے ملکیت ختم نہ ہوگی۔

اس میں تفصیلات ہیں جنہیں ''وکالت'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

نیز حنفیہ کے یہاں جب جنون کے بعد موکل کو افاقہ ہوجائے تو وکالت لوٹ آئے گی، اور جنون کے بعد وکیل کے افاقہ سے وکالت نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ جنون اہلیت کو اس طرح باطل کرتا ہے کہ اس میں لوٹنے کا احتمال شاذ و نادر ہی رہتا ہے[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک دونوں میں سے کسی کے بھی افاقہ سے وکالت نہیں لوٹے گی، چنانچہ ''مغنی المحتاج'' میں ہے کہ جب موکل یا وکیل جنون کی وجہ سے تصرف کی اہلیت سے خارج ہو جائیں تو وکیل معزول ہوجائے گا گرچہ جنون جلد ہی زائل ہوجائے، اس لئے کہ اگر جنون متصل ہوتا تو انعقاد ہی سے مانع ہوتا، لہذا جب طاری ہوجائے تو ختم کر دے گا[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک ''دسوقی'' فرماتے ہیں: وکیل اپنے یا اپنے موکل کے جنون سے معزول نہ ہوگا، الا یہ کہ موکل کا جنون زیادہ طویل ہوجائے، تو حاکم اس کی دیکھ بھال کرے گا۔

اور ''منح الجلیل'' میں ہے: ابن عرفہ مازری سے نقل کر کے فرماتے ہیں: وکیل کا جنون موجب عزل نہیں ہے بشرطیکہ وہ شفایاب ہوجائے، تو اسی طرح موکل کا جنون بھی موجب عزل نہ ہوگا، گرچہ وہ شفایاب نہ ہو[۳]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۴۵۔

(۲) الہدایہ اور اس کی شروحات ۷/ ۱۳۱، ابن عابدین ۴/ ۴۱۷، البدائع ۶/ ۳۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۱، کشاف القناع ۳/ ۴۶۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۰۵، المغنی ۵/ ۱۲۴۔

(۱) الہدایہ اور اس کی شروحات ۷/ ۱۳۱، ابن عابدین ۴/ ۴۱۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۱۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۳۹۶، منح الجلیل ۳/ ۳۹۲۔

اس موضوع میں بہت سی تفصیلات ہیں جو اصطلاح ''وکالت'' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

وکالت سے متعلق بحث کو جائز عقود مثلاً شرکت، مضاربت اور جعالت وغیرہ کی نظیر سمجھا جاتا ہے، اور یہ تمام عقود فی الجملہ عاقدین میں سے کسی ایک کے جنون سے باطل ہوجاتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک دو شریکوں میں سے کسی ایک کے جنون مطبق سے شرکت باطل ہو جاتی ہے، چنانچہ عقد شرکت اس وقت تک قائم رہے گا، جب تک کہ کسی شریک کو جنون مطبق ہو جائے، اس صورت میں شرکت فسخ ہوجائے گی، اگر اس کے بعد عمل کرے تو پورا نفع عامل کو ملے گا اور خسارہ بھی اسی کے ذمہ ہوگا[1]۔

حنابلہ کے یہاں موکل یا وکیل کے جنون سے وکالت کے بطلان پر کلام کرنے کے بعد فقہاء فرماتے ہیں: اسی طرح ہر عقد جائز جو طرفین سے ہو مثلاً شرکت، مضاربت اور جعالت کسی ایک کے جنون مطبق سے باطل ہوجائے گا[2]۔

تفصیلات ان کے ابواب میں دیکھی جائیں۔

و- جس شخص کو بیع میں خیار حاصل ہے اس پر جنون کا طاری ہونا:

الف: خیار مجلس کے سلسلہ میں:

۲۹- خیار مجلس عقد کو غیر لازم رکھتا ہے یہاں تک کہ مجلس سے جدا ہوجائے یا خیار پر عمل پورا ہوجائے، یہ ان کے نزدیک ہے جو خیار مجلس کے قائل ہیں، اور وہ شافعیہ اور حنابلہ ہیں۔

جب عاقدین میں سے کسی ایک پر مجلس عقد سے علاحدہ ہونے یا خیار پر عمل ہوجانے سے پہلے جنون طاری ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ خیار ولی کی طرف منتقل ہوجائے گا ولی چاہے حاکم ہو یا کوئی دوسرا، جیسا کہ وکیل کی موت سے موکل کی طرف اور مکاتب یا عبد ماذون کی موت سے آقا کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اور اصح قول کے مقابل قول یہ ہے کہ خیار ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ عقل کا جدا ہونا مکان کے جدا ہونے سے بہتر نہیں ہے[1] (اور مکان کی علاحدگی سے خیار ساقط ہو جاتا ہے لہذا عقل کے زوال سے بدرجہ اولی ساقط ہوجائے گا)۔

حنابلہ کا صحیح مسلک جیسا کہ ''الانصاف'' وغیرہ میں ہے کہ طاری ہونے والا جنون خیار کو ختم نہیں کرتا، اور جب افاقہ ہوجائے تو مجنون اپنے خیار پر رہے گا، اور اس کے ولی کے لئے خیار ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ مبیع میں رغبت اور عدم رغبت کا علم صرف اسی کی طرف سے ہوسکتا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ حالت جنون میں اس کا ولی تولیت سنبھالے گا، یہ قول ''الرعایہ'' میں ہے[2]۔

کتاب ''مطالب اولی النہی'' کے مطابق بہتر قول یہ ہے کہ خیار کا ولی کی طرف منتقل ہونا جنون مطبق کی حالت میں اس کے افاقہ سے مایوس ہونے کی وجہ سے ہوگا، وہ کہتے ہیں: اس کی بنیاد ایک مرجوح قول پر ہے[3]۔

ب- خیار شرط میں:

۳۰- خیار کی شرط کے ساتھ بیع ہونے کی صورت میں جب صاحب

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۵۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۶۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۵، ۴۶، المحلی علی القلیوبی ۲/ ۱۹۲۔

(۲) الإنصاف ۴/ ۳۷۰، ۳۷۱، مطالب اولی النہی ۳/ ۸۶، کشاف القناع ۳/ ۲۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۶۸، المغنی ۳/ ۵۶۶۔

(۳) المغنی ۳/ ۵۶۶، الانصاف ۴/ ۳۷۱، مطالب اولی النہی ۳/ ۸۶۔

خیار پر جنون طاری ہو جائے، تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا خیار ختم نہ ہوگا، اور اس کا ولی یا حاکم اس کا قائم مقام ہوگا، اور فسخ اور اجازت میں سے جس میں فائدہ ہو وہی کرے گا۔

''مجموع للنووی'' کے مطابق شافعیہ کا قول ہے کہ جب عاقدین میں سے کوئی مدت خیار میں پاگل ہو جائے، اور قاضی کسی نگراں کو مقرر کر دے جو خیار میں اسی کا قائم مقام ہو، اور نگراں فسخ کر دے یا لاگو کر دے، پھر عاقد کو افاقہ ہو جائے اور دعوی کرے کہ خواہش نگراں کے فعل کے علاوہ کی تھی، تو قاضی حسین وغیرہ فرماتے ہیں: حاکم اس سلسلہ میں غور کرے گا، اگر معاملہ افاقہ پانے والے کے قول کے مطابق پائے تو اسے فسخ کرنے اور اجازت دینے کا اختیار دے دے، اور نگراں کا فعل ختم کر دے، اور اگر افاقہ پانے والے کا دعوی ظاہر نہ ہو تو یمین کے ساتھ نگراں کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ وہ اپنے فعل میں امین ہے، الا یہ کہ افاقہ پانے والا اپنے دعوی پر بینہ قائم کر دے[۱]۔

مالکیہ نے عاقدین میں سے کسی پر جنون طاری ہونے کے بارے میں تفصیل کی ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر صاحب خیار پاگل ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ اسے افاقہ نہیں ہوگا یا اتنی طویل مدت کے بعد افاقہ ہوگا کہ اس کا انتظار دوسرے عاقد کے لئے مضر ہے، تو سلطان یا اس کا نائب نافذ کرنے یا رد کرنے میں جو زیادہ بہتر ہو اس کو اختیار کرے گا۔

اگر ایام خیار اور ان سے متصل قریب ایام کے بعد افاقہ ہو جن تک صبر کرنا دوسرے کو ضرر نہ پہنچائے تو اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے اور سلطان نگراں نہیں بنے گا۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۱۹۶، (تحقیق المطیعی)، مغنی المحتاج ۲/ ۴۵، ۴۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۹۹۔

اگر سلطان نگراں نہ بنا یہاں تک کہ ایام خیار کے ایک یا دو دن گذر گئے پھر جنون زائل ہو گیا، تو قول ظاہر کے مطابق گذری ہوئی مدت کا شمار کیا جائے گا، اور اگر سلطان نگراں نہیں بنا یہاں تک کہ مدت خیار کے بعد اسے فاقہ ہو گیا تو قول ظاہر کے مطابق اس کے لئے پھر سے مدت متعین نہیں کی جائے گی، اور مبیع جس کے قبضہ میں ہو اس کے لئے لازم ہوگی۔

بیع جاری رکھنے یا رد کرنے میں زیادہ بہتر کی نگرانی سلطان سنبھالے، اور مجنون کو افاقہ ہو جائے تو اس کے خیار کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ جو کچھ سلطان نے بہتر سمجھا ہے وہی معتبر ہوگا[۱]۔

اور جیسا کہ ''فتح القدیر'' اور ''فتاوی الہندیہ'' میں ہے کہ حنفیہ نے اس بات کو معتبر مانا ہے کہ مدت خیار میں متعاقدین میں سے کسی ایک پر طاری ہونے والا جنون ان اوصاف میں سے ہے جن سے بیع نافذ ہو جاتی ہے، جبکہ جنون ہی کی حالت میں ایام خیار گذر جائیں۔

اور اگر مدت خیار میں اس کو افاقہ ہو جائے تو طواویسی سے منقول ہے کہ وہ اپنے خیار پر باقی نہیں رہے گا۔

اسبیجابی اور شمس الائمہ حلوانی فرماتے ہیں کہ اصح قول یہی ہے کہ وہ اپنے خیار پر باقی رہے گا اور ماذون میں یہی منصوص ہے، ''ذخیرہ'' میں اسی طرح لکھا ہے۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: تحقیقی بات یہ ہے کہ جنون خیار کو ساقط نہیں کرتا ہے[۲]۔

ایجاب کرنے والے پر قبول سے پہلے جنون کا طاری ہو جانا:

۳۱- فقہاء نے اس صورت مسئلہ پر گفتگو کی ہے کہ جب عقد میں

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۳۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۵۰۹، ۵۱۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲، ۴۳۔

ایجاب کرنے والے پر دوسرے شخص کے قبول کرنے سے پہلے جنون طاری ہو جائے تو شافعیہ فرماتے ہیں : اگر ایجاب اور قبول کے درمیان ایجاب کرنے والے پر جنون طاری ہوجائے تو اس کا ایجاب باطل ہوجائے گا[۱]۔

اور ابن قدامہ فرماتے ہیں: اگر نکاح کا ایجاب کرے پھر اس کی عقل جنون سے زائل ہوجائے تو ایجاب کا حکم باطل ہو جائے گا، اوراس کے بعد قبول کرنے سے عقد منعقد نہ ہوگا[۲]۔

ان کی تفصیلات ان کے محل میں دیکھی جائیں۔

جس پر قصاص یا حد واجب ہو اس پر جنون کا طاری ہونا:

الف-قصاص میں:

۳۲-اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو حالت جنون میں کسی کو قتل کرے تو اس پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے : "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبى حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق"[۳] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے، سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ بالغ ہو جائے، اور مجنون سے یہاں تک کہ اسے افاقہ ہوجائے)، اوراس لئے کہ مجنون میں صحیح قصد کی اہلیت نہیں ہوتی۔

جو شخص حالت عقل میں قتل کے جرم کا مرتکب ہو، پھر پاگل ہوجائے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سے قصاص ساقط نہ ہوگا، اور حالت جنون ہی میں اس سے قصاص لیا جائے گا خواہ اس پر جنایت بینہ سے ثابت ہو یا اقرار سے، اس لئے کہ اس کا رجوع مقبول نہ ہوگا[۴]۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۵۶ (تحقیق المطیعی)، قواعد الاحکام ۲/ ۱۲۵۔
(۲) المغنی ۶/ ۵۳۵۔
(۳) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) پر گذر چکی ہے۔
(۴) أسنی المطالب ۴/ ۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳، المغنی ۷/ ۶۶۵، منتہی الإرادات ۳/ ۲۷۹۔

رہے حنفیہ تو ان کے یہاں ایک دوسری تفصیل ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل اپنے خلاف فیصلہ سے پہلے پاگل ہو جائے، یا اپنے خلاف فیصلہ کے بعد ولی کے حوالہ کئے جانے سے پہلے پاگل ہوجائے تو استحساناً قصاص ساقط ہوجائے گا، اوراس کے مال میں دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ وجوب قصاص میں خلل واقع ہو گیا، اور اگر اولیاء مقتول کی طرف سے اپنی حوالگی کے بعد پاگل ہو تو انہیں اس کے قتل کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ اس پر وجوب قصاص کی شرط وجوب کی حالت میں اس کا مخاطب ہونا ہے، اور وجوب فیصلہ سے ہوتا ہے اس کی تکمیل اولیاء مقتول کے حوالہ کئے جانے پر ہوتی ہے، اور یہ تفصیل اس کی ہے جس کا جنون مطبق ہو، اور جس کو جنون اور افاقہ دونوں ہو رہا ہو اس سے افاقہ کی حالت میں قصاص لیا جائے گا[۱]۔

مالکیہ کے اقوال مختلف ہیں، مالکؒ کے نزدیک مجنون کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، اوراس کے افاقہ کی حالت میں اس سے قصاص لیا جائے گا، ابن المواز کہتے ہیں: اگر اس کے افاقہ سے مایوسی ہوجائے تو اس پر اس کے مال میں دیت واجب ہوجائے گی، اور جنون کی حالت میں اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور مغیرہ کہتے ہیں: اسے اولیاء مقتول کے حوالہ کر دیا جائے گا، اگر چاہیں تو اسے قتل کریں اور چاہیں تو اسے معاف کردیں، اوران کو اس پر دیت لازم کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اور لخمی کہتے ہیں: میری رائے یہ ہے کہ خیار اولیاء مقتول کو ہو، اگر چاہیں تو اسے قتل کریں اور چاہیں تو اگر اس کے پاس مال ہو تو اس سے دیت لے لیں ورنہ دیت کے لئے اس کے پیچھے لگے رہیں۔

اگر بینہ پر یہ بات مشکل ہوجائے کہ اس نے آیا حالت عقل میں قتل کیا ہے یا حالت جنون میں تو بعض قرویین فرماتے ہیں: اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور یہی درست بھی ہے، اس لئے کہ اس کے خلاف

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۲، ۳۷۶۔

فیصلہ ہونے میں شک ہو گیا، کیونکہ قاضی اس کے خلاف فیصلہ اس وقت کرتا ہے جبکہ اس کے پاس گواہی ہو کہ اس نے عاقل ہونے کی حالت میں قتل کیا ہے [۱]۔

ب- حدود میں:

۳۳- فقہاء (ارتداد کی حد کے سلسلہ میں) اس بات پر متفق ہیں کہ جو شخص عقل کی حالت میں مرتد ہو جائے پھر پاگل ہو جائے تو اس پر حالت جنون میں حد قائم نہیں کی جائے گی، بلکہ انتظار کیا جائے گا تا کہ اسے افاقہ ہو جائے اور اس سے توبہ طلب کر لی جائے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ عاقل ہو کر اسلام کی طرف لوٹ آئے، اور اس لئے بھی کہ مرتد کو اصرار کی وجہ سے قتل کیا جاتا ہے، اور مجنون کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ مصر ہوا، اور نہ ہی اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔

اس کے علاوہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ جو مرتد ہو جائے، اور اس سے توبہ طلب کی جائے اور وہ توبہ نہ کرے پھر پاگل ہو جائے تو اسے جنون ہی کی حالت میں قتل کرنا جائز ہے، اور شافعیہ کے علاوہ دیگر ائمہ کے نزدیک اس مسئلہ کا ہمیں سراغ نہیں ملا، اگر چہ فقہاء کے قواعد اس کا انکار نہیں کرتے، اس لئے کہ اس کے افاقہ کے انتظار کا مقصد توبہ طلب کرنا ہے، اور یہ مقصد پورا ہو چکا ہے [۲]۔

جہاں تک تعلق ہے بقیہ حدود کا تو ان میں شافعیہ اور حنابلہ کی صراحت کے مطابق حد کے جاری کرنے میں اقرار سے ثابت ہونے والی حد اور بینہ سے ثابت ہونے والی حد کے درمیان واضح فرق ہے۔

''مغنی المحتاج'' میں آیا ہے کہ جو شخص اللہ کی حد کو واجب کرنے والی کسی چیز کا اقرار کر لے پھر مجنون ہو جائے تو اس پر اس وقت احتیاطاً

(۱) الحطاب ۶/ ۲۳۲، الزرقانی ۸/ ۲۲، ۳، فتح العلی المالک ۲/ ۱۶۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۷، ۱۳، المغنی ۸/ ۱۴۸، فتح العلی المالک ۲/ ۱۶۱، ابن عابدین ۳/ ۲۸۵۔

حد نہیں قائم کی جائے گی، اس لئے کہ کبھی اقرار کرنے والا اقرار سے رجوع کر لیتا ہے، اور اگر اس پر حد جاری کر دی جائے تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، برخلاف اس صورت کے جب بینہ سے ثابت ہو، یا قذف کا اقرار کرے پھر پاگل ہو جائے تو اس پر جنون ہی کی حالت میں حد جاری ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں اس کے رجوع سے حد ساقط نہیں ہوگی [۱]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: جس پر اس کے اقرار سے حد ثابت ہو، پھر وہ پاگل ہو جائے تو حالت جنون میں اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کا رجوع قابل قبول ہوتا ہے لہذا اس کا احتمال ہے کہ اگر صحیح ہو تو رجوع کر لے [۲]۔

مالکیہ اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو شخص کسی موجب حد کا ارتکاب کر لے پھر پاگل ہو جائے، تو جب تک افاقہ نہ ہو جائے اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی [۳]۔

اس کی تفصیل اس کے ابواب (''زنا''، ''قذف''، ''سرقۃ''......الخ) میں دیکھی جائے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۷، ۱۳، تحفۃ المحتاج مع حاشیہ شروانی ۷/ ۵۸۵۔
(۲) المغنی ۷/ ۶۶۵۔
(۳) فتح العلی المالک ۲/ ۱۶۱، الحطاب ۶/ ۲۳۲، المدونہ ۶/ ۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۳۔

جنین

تعریف:

۱- جنین لغت کے اعتبار سے اس بچے کو کہتے ہیں جو اپنی ماں کے پیٹ میں ہو، اس کی جمع: أجنه اور أجنن ہے، اور جنین ہر چھپی ہوئی چیز کو کہتے ہیں، اور جب رحم میں کوئی چیز چھپ جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے:"جن في الرحم يجن"، اور: أجنته الحامل"؛ یعنی حاملہ نے اس کو چھپالیا[1]۔

جنین نام ہے اس مادہ کا جو رحم کے اندر مادہ منویہ اور بیضہ کے دونوں عنصروں سے مل کر بنتا ہے، اور اسی سے مادہ "جنین" کے معنی کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا مادہ اس معنی پر متحقق ہونے والی پوشیدگی کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور اسی سے مجنون ہے اس لئے کہ اس کی عقل مستور ہوتی ہے، اور اسی سے جان (جنات) ہے اس لئے کہ وہ لوگوں کی نگاہوں سے چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔

لغت میں اصلاً جنین وہ ہے جو تین تاریکیوں کے درمیان اپنی ماں کے رحم میں مستور ہوتا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے:"**يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث**"[2] (وہ تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹ میں بناتا ہے، ایک کیفیت کے بعد دوسری کیفیت پر تین تین تاریکیوں میں)۔

(۱) دیکھئے کتب لغت، مادہ: "جن"، فقہ اللغۃ للثعالبی رص ۱۴۱ طبع رحمانیہ۔
(۲) سورۂ زمر ر ۶۔

اور اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے خارج نہیں ہے، البتہ فقہاء شافعیہ میں سے مزنی امام شافعی سے نقل کرتے ہیں کہ جنین کا حقیقی استعمال مضغہ (لوتھڑے) کے مرحلہ کے بعد ہوتا ہے، اور اس سے پہلے اس کا استعمال مجاز کے قبیل سے ہے، ان کی عبارت یہ ہے: "امام شافعیؒ جنین کے بارے میں فرماتے ہیں: جنین ہونے کی اقل مقدار یہ ہے کہ "مضغہ" "علقہ" سے جدا ہوجائے یہاں تک کہ انسانی بناوٹ میں سے کوئی چیز اس میں ظاہر ہوجائے....."[1]۔

رحم میں جنین کے مراحل:

۲- جنین کے کئی مرحلے ہوتے ہیں، اس بارے میں اللہ تعالی کے اس قول میں صراحت آئی ہے:"**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ، ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ اَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ**"[2] (اور بالیقین ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا پھر ہم نے اسے نطفہ بنایا ایک محفوظ مقام میں، پھر ہم نے نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنادیا پھر ہم نے خون کے لوتھڑے کو (گوشت کی) بوٹی بنادیا پھر ہم نے بوٹی کو ہڈی بنادیا پھر ہم نے ہڈیوں پر گوشت چڑھادیا پھر ہم نے اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنادیا، کیسی شان والا ہے اللہ تعالی تمام صناعوں سے بڑھ کر)۔

تو انسانی جنین کی اصل جیسا کہ آیت مذکورہ کا مفاد ہے، مٹی سے ہے، اور جنین کے مراحل میں سے ہر مرحلہ کا شرعی حکم ہے جو اس سے متعلق ہے۔

ذیل میں جنین کے مراحل کا بیان ہے:

(۱) الأم ۵ ر ۱۴۳۔
(۲) سورۂ مومنون ر ۱۲۔

الف-نطفہ:

۳- بعض مفسرین اس طرف گئے ہیں کہ نطفہ صرف مرد کی منی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے بیان کیا ہے کہ اس نے انسان کی تخلیق "مَاءٍ دَافِقٍ"[1] (ایک اچھلتے ہوئے پانی) سے کی ہے، اور دفق (اچھلنا) جیسا کہ ظاہر ہے صرف مرد کی منی میں ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ مرد اور عورت دونوں کی منی کا نطفہ ہوتا ہے، اس کی جمع نطف ہے، جمہور علماء اور مفسرین کا قول یہی ہے، اور نبی اکرم ﷺ سے مروی قول سے یہی واضح ہوتا ہے کہ: "إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد، وإذا سبق ماء المرأة نزعت"[2] (جب مرد کی منی عورت کی منی سے سبقت کرتی ہے تو وہ (شکل وصورت میں) لڑکے کو اپنی جانب مائل کر لیتا ہے، اور جب عورت کی منی سبقت کرتی ہے تو وہ اسے اپنی جانب مائل کرتی ہے) اور حدیث کی عبارت سے واضح ہے کہ جنین کی پیدائش اس نطفہ سے ہوتی ہے جو مرد اور عورت کی منی سے ملا ہوا ہو[3]۔

۴- طہارت اور نجاست کے اعتبار سے نطفہ سے متعلق کئی احکام ہیں، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور امام احمد اپنی ایک غیر مشہور روایت کے مطابق اس طرف گئے ہیں کہ منی نجس ہے، اور نجاست کے سلسلہ میں مرد اور عورت کی منی میں کوئی فرق نہیں ہے، شافعیہ کی رائے اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ وہ پاک ہے، اور جو لوگ مطلقا نجاست کے قائل ہیں ان کے نزدیک عورت کی منی کا بھی دھونا ضروری ہے، خواہ

(۱) سورۂ طارق/۶۔

(۲) حدیث: "إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/۱۶۵ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) دائرۃ المعارف للبستانی ۶/۵۶۹ طبع بیروت، اور کتب تفسیر سورۂ طارق کی آیت/۶ کی تفسیر کے تحت، اور کتب حدیث میں اس حدیث کی شرح کے ذیل میں۔

گیلی ہو یا خشک، اور طہارت کے قائلین کے نزدیک گیلی منی کا دھونا، اور مرد کی منی کا کھرچنا مستحب ہے، اس طرح آپ غور کریں تو مرد اور عورت سے نکلنے والی منی کی طہارت اور نجاست کے سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے[1]۔

امام احمد سے منقول ہے کہ کھرچنے سے پاکی صرف مرد کی منی میں ہوگی عورت کی منی میں نہیں، اس لئے کہ وہ رقیق ہوتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "طہارۃ" اور "نجاسۃ" میں ہے۔

ب-علقہ:

۵- بہت سے مفسرین علقہ کی تفسیر جامد خون کے نقطہ سے کرتے ہیں، اور ایسا اس لفظ کے سلسلہ میں وارد ہونے والی بعض لغوی تفسیروں پر اعتماد کرتے ہوئے ہے[2]، اس مرحلہ میں نطفہ ایک جداگانہ مرحلہ میں داخل ہو جاتا ہے، اسی لئے وہ اس کا مستحق ہوا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں اسے صفت "خلق" سے متصف کیا جائے: "خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ"[3] (جس نے انسان کو خون کے لوتھڑے سے پیدا کیا)۔

۶- فقہاء نے طہارت ونجاست کے اعتبار سے علقہ کا حکم شرعی بیان کیا ہے، چنانچہ حنفیہ اور ایک روایت کے اعتبار سے حنابلہ اس کی نجاست کے قائل ہیں، اور حنابلہ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ وہ پاک ہے، اس لئے کہ وہ انسانی تخلیق کی ابتدا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ نجس ہے، اس لئے کہ وہ خون ہے[4]۔

(۱) المغنی ۲/۹۲، ابن عابدین ۱/۲۲۷، ۲۲۹، الإقناع وحاشیتہ ۱/۲۷۷، الدردیر والدسوقی ۱/۵۶۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۲/۶، التفسیر الکبیر ۲۳/۸۴، روح المعانی ۱۸/۱۳، تفسیر ابی السعود ۴/۳۶۴۔

(۳) سورۂ علق/۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۲۶، المغنی ۲/۹۴۔

جہاں تک اسقاط کی حلت وحرمت کے اعتبار سے اس کے حکم کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل: "اجہاض" اور "اسقاط حمل" میں ہے[1]۔

ج-مضغہ:

۷- مضغہ نام ہے اس مقدار کا جس کو چبایا جا سکے، اور یہاں گوشت کا وہ ٹکڑا مراد ہے جو چبانے کی مقدار میں ہو، امام رازی اللہ تعالی کے قول: "فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً......"[2] (پھر ہم نے خون کے لوتھڑے کو (گوشت کی) بوٹی بنا دیا) کی تفسیر میں فرماتے ہیں: علقہ کو مضغہ میں محول کرنے کو خلق کا نام دیا، اس لئے کہ اللہ اس کے بعض اعراض کو فنا کر دیتا ہے، اور ان کے بجائے دوسرے اعراض پیدا کر دیتا ہے، لہذا اعراض کی تخلیق کو اس کی تخلیق کا نام دیا، اور گویا کہ اللہ تعالی اس میں زائد اجزا پیدا کر دیتا ہے[3]۔

۸- فقہاء نے طہارت ونجاست کے اعتبار سے اس کے حکم میں کلام کیا ہے، چنانچہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ علقہ کی طرح مضغہ بھی نجس ہے، "ابن الہمام" نے ذکر کیا ہے کہ علقہ جب مضغہ بن جائے تو پاک ہو جائے گا، اور "ابن عابدین" کہتے ہیں: یہ مشکل ہے[4]، تفصیل اصطلاح "مضغہ" میں ہے۔

جہاں تک اس کے اسقاط سے متعلق احکام کا تعلق ہے، تو وہ عنقریب آئیں گے، اور اس کی تفصیل اصطلاح "اجہاض" اور "سقط" میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۱۱، الشرح الکبیر ۲/۲۶۶، نہایۃ المحتاج ۶/۱۷۹، المغنی ۸/۸۱۵۔
(۲) سورۂ مومنون/۱۴۔
(۳) التفسیر الکبیر ۲۳/۸۴۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۲۹۔

جنین کی اہلیت:

۹-جنین کے کچھ حقوق ہیں جن کو شارع نے بیان کیا ہے، ان کی اساس اہلیت وجوب اور ذمہ ہے، اور جنین کی نسبت سے اہلیت وجوب ناقص ہوتی ہے، بزدوی فرماتے ہیں: جنین کو ذمہ مطلقہ حاصل ہے، اگر چہ جنین کی نسبت سے اہلیت ناقص ہوتی ہے، اس لئے کہ اس میں موت وحیات دونوں کا احتمال رہتا ہے[1]، لہذا جن حقوق میں قبول کی حاجت نہیں ہوتی وہ اس کے لئے ثابت ہوں گے جیسے ثبوت نسب، وراثت اور وقف میں استحقاق[2] اور شارع نے اگر چہ جنین کے مال کی حفاظت کے لئے "امین" مقرر کرنے کی اجازت دی ہے، لیکن یہ امین وصی کے حکم میں نہیں ہوگا، نیز وہ اپنے نام سے تصرف کا مالک نہیں ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح: "اہلیت" میں دیکھئے۔

اپنی ماں کے نفقہ میں جنین کا اثر:

۱۰- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مطلقہ حاملہ نفقہ اور سکنی کی مستحق ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ: "وَاِنْ كُنَّ اُوْلَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[3] (اور اگر وہ سب حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک) اور مطلقہ حاملہ کو جنین اور عدت کی وجہ سے نفقہ کا

(۱) کشف الأسرار ۴/۱۳۵۱۔
(۲) الفناری علی التلویح ۳/۱۵۶، اہلیت وجوب عام طور پر ذمہ سے جڑی ہوئی ہوتی ہے، اور صدر الشریعہ "التوضیح والتلویح" ۳/۱۵۲ میں فرماتے ہیں: ذمہ ایک ایسا وصف ہے جس سے انسان اپنے حقوق وفرائض کا اہل ہو جاتا ہے، لہذا "ذمہ" حقوق و واجبات کا استیعاب کر لیتا ہے، اور ابن الملک شرح المنار ص ۹۳۶، میں فرماتے ہیں: ذمہ ایسا نفس ہے جس سے سابقہ تعلق ہو۔
(۳) سورۂ طلاق/۶۔

حق رہتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف اور تفصیل ہے[۱] جسے اصطلاح: "حامل" اور "نفقۃ" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

عدت میں جنین کا اثر:

۱۱- حاملہ کی عدت وضع حمل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ أُولَاتُ الْأَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[۲] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے) تمام شہروں کے اہل علم کا اجماع ہے کہ مطلقہ حاملہ کی عدت وضع حمل سے پوری ہوجاتی ہے، اور جس کے شوہر کی وفات ہوگئی ہوا گر وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے[۳] جس کو "عدت" کے عنوان کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔

حاملہ کے تصرفات میں جنین کا اثر:

۱۲- حمل کے آخری مہینوں میں حاملہ عورت کے تصرفات میں جنین کے کچھ اثرات ہوتے ہیں، ان سے متعلق اختلاف اور تفصیل اصطلاح: "حامل" اور "مرض الموت" میں دیکھی جاسکتی ہے[۴]۔

حاملہ کا انتقال ہوجائے اور جنین اس کے پیٹ میں زندہ ہو:

۱۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حاملہ جب مرجائے اور اس کے

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۹، المدونہ ۵/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۱، الإقناع ۴/ ۴۶، المغنی ۳/ ۴۸۳۔

(۲) سورۂ طلاق ر ۴۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۹۳، المبسوط ۵/ ۳۱، ۵۸، فتح القدیر ۳/ ۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۳، الشرح الکبیر ۱/ ۴۷۴، الخطیب علی أبی شجاع ۱/ ۳۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۷، المغنی ۳/ ۴۸۳۔

(۴) اس سلسلہ میں (الجامع لأحکام القرآن) ۷/ ۱۳۹، المغنی ۶/ ۱۶۲ کی طرف رجوع کریں۔

پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو اس کا پیٹ چاک کر کے اس کا بچہ نکال لیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں مردہ کے ایک جزء کو تلف کردینے سے ایک زندہ کی بقاء (وابستہ) ہے[۱] اور اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو اصطلاح: "حامل" میں دیکھا جائے۔

طلاق میں جنین کا اثر:

۱۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاملہ پر طلاق واقع ہوجائے گی خواہ رجعی ہو یا بائن[۲]، اور اس سے متعلق اختلاف اور تفصیل اصطلاح: "حامل" اور "طلاق" میں دیکھی جائے۔

ماں کی سزا میں جنین کا اثر:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضع حمل تک حاملہ پر حد یا قصاص جاری نہیں ہوگا، خواہ حمل زنا سے ہو یا غیر زنا سے، اور اس میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح: "حامل" میں دیکھی جاسکتی ہے[۳]۔

ماں کی تدفین میں جنین کا اثر:

۱۶- جب کوئی ایسی کافرہ عورت مرجائے جس کے پیٹ میں نکاح یا وطی بالشبہہ کی بنیاد پر کسی مسلمان کا بچہ ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس کے بچہ کی رعایت میں اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے یا اس عورت کے حال کی رعایت کرتے ہوئے کفار کے قبرستان میں دفن کیا جائے[۴]، اس کی تفصیل اصطلاح: "حامل"

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۲۰، المغنی ۶/ ۵۵۱۔

(۲) دیکھئے: ہدایہ وا لفتح ۳/ ۳۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۰۳، الإقناع ۳/ ۴۳۳، المغنی ۷/ ۹۸، ۱۰۲۔

(۳) الہدایہ ۲/ ۵۰۳، الشرح الکبیر و حاشیہ الدسوقی ۴/ ۲۶۰، ۳۱۲، المنہاج وشرحہ ۷/ ۲۸۸، ۴۱۱، المغنی ۷/ ۷۳۱، ۸/ ۱۷۱، المحلی ۱۱/ ۲۱۰، ۲۱۲۔

(۴) المغنی ۲/ ۵۶۳۔

میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اپنے مورث کے ترکہ میں جنین کا استحقاق:

۱۷- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حمل تمام وارثین کی طرح وارث ہوگا، بشرطیکہ وفات کے وقت اس کا وجود یقینی ہو، اور اپنی ماں سے زندہ رہتے ہوئے علاحدہ ہو (یعنی زندہ پیدا ہو) اور وراثت کے اسباب میں سے کسی سبب کا اس میں تحقق ہو رہا ہو، اور جنین کے لڑکا ہونے کا بھی احتمال ہے، جیسا کہ اس کے لڑکی ہونے کا احتمال ہے، متعدد بھی ہونے کا احتمال ہے جیسا کہ ایک ہونے کا احتمال ہے، اور ہر ایک کا وراثت میں مخصوص حکم ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: "ارث" اور "حمل" میں ہے۔

وراثت میں جنین کا اثر:

۱۸- بعض حالتوں میں جنین میراث میں اثر انداز ہوتا ہے، چنانچہ اگر وارث کا حصہ حمل سے متاثر ہوسکتا ہو تو جنین کو مذکر یا مؤنث، متعدد یا تنہا نیز وارث یا غیر وارث فرض کرنے پر وارث کا جو حصہ کم ہوسکتا ہے وہ دیا جائے گا، جیسا کہ اصطلاح: "ارث" میں واضح کیا گیا ہے۔

فی الجملہ جنین بسا اوقات بہت سے ورثا کے حصوں پر اثر انداز ہوتا ہے، اور اس کی ایک صورت یہ ہے کہ جب عورت اپنے شوہر، ایک سگا بھتیجہ، اور دوسرے متوفی سگے بھائی کا حمل چھوڑ کر انتقال کر جائے، تو اگر حمل کو مذکر فرض کیا جائے تو وہ شوہر کا حصہ دینے کے بعد جو مال بچے اس کے نصف کا دوسرے کے ساتھ مستحق ہوگا، اور اگر حمل کو مؤنث فرض کیا جائے تو وہ کسی چیز کی بھی مستحق نہ ہوگی، اور اگر حمل متعدد مذکر ہو تو وہ باقی رہ جانے والے (مال) میں موجود (بھتیجہ) کے شریک ہوجائے گا، اور اگر یہ سب لڑکیاں ہوں، تو کسی بھی چیز کی مستحق نہ ہوں گی، اور اگر حمل لڑکے اور لڑکی دونوں کا ہو تو لڑکا شریک ہوگا، لڑکی نہیں ہوگی۔

بہر صورت حمل کی موجودگی میں ترکہ کی تقسیم آخری نہیں ہوگی، لہٰذا اگر ورثہ مطالبہ کریں تو ترکہ کی تقسیم کی جائے گی، اور جن لوگوں کو حمل میراث سے بالکل محروم نہیں کرتا انہیں دے دیا جائے گا، اور جن کے حصہ میں حمل کمی کرتا ہے انہیں اقل حصہ دیا جائے گا، اور جنہیں حمل ساقط کر دیتا ہے ان کو کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، تفصیل "ارث" میں ہے۔

جنین کے لئے وصیت کا حکم:

۱۹- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جنین کے لئے استحسانا وصیت ثابت ہوجائے گی اور اس میں قبول کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی، اس اعتبار سے کہ یہ ایک طرح سے نائب بنانا ہے، اور جنین وراثت میں نیابت کے لائق ہے تو وصیت میں بھی اسی طرح نیابت کے لائق ہوگا، بلکہ وصیت اس بارے میں زیادہ ظاہر ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: حمل وارث ہوجاتا ہے، لہٰذا اس کے لئے وصیت بھی صحیح ہے، تو جب حمل وارث ہوتا ہے، تو اس کے لئے وصیت بدرجہ اولی (درست) ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک جنین، وصیت شدہ جائداد کی آمدنی کا، وصیت کرنے والے کی موت کے وقت سے مستحق ہوتا ہے، اور اسی لئے اس کے لئے وصیت موقوف ہوتی ہے حتی کہ وضع حمل ہوجائے اور اس کی زندگی کا یقین ہوجائے، جیسا کہ اگر وہ ایک ہو تو وصیت کی ہوئی پوری چیز کا مالک ہوتا ہے، اور اگر وہ ایک سے زائد ہو، اور ان کی پیدائش کے درمیان چھ ماہ سے کم کی مدت ہو تو وصیت شدہ سامان ان

(۱) المغنی ۶/۵۷۔

دونوں یا ان سب کا ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح: ''حمل'' اور ''وصیت'' میں ہے۔

جنین پر وقف:

۲۰ -فقہاء نے موجودہ اولاد وذریت نیز بعد میں پیدا ہونے والی اولاد پر وقف کرنے کی اجازت دی ہے جس میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح: ''حمل'' اور ''وقف'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

جنین پر جنایت:

۲۱ - جب جنین پر زیادتی ہو جس کی وجہ سے مردہ کی صورت میں اس کا اسقاط ہو جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں ''غرۃ'' ہوگا[۱]، اور کفارہ کے واجب ہونے میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح: ''اجہاض'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

جنین کو غسل اور کفن دلانا، اس کی نماز جنازہ پڑھنا اور دفن کرنا:

۲۲ -حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنین جب مردہ پیدا ہوا اور ولادت کے بعد آواز نہ نکالے تو اسے غسل دیا جائے گا، نام رکھا جائے گا، اور کپڑے کے ٹکڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، ابن عابدین کہتے ہیں: یہ بحث اس حمل کو بھی شامل ہے جس کی خلقت مکمل ہو اور اس کو بھی جس کی خلقت نامکمل ہو، جہاں تک تعلق ہے تام الخلقت کا تو اس کو غسل دلانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جو غیر تام الخلقت ہو تو اس میں اختلاف ہے، مختار یہ ہے کہ اسے غسل دلایا جائے گا، اور کپڑے کے ٹکڑے میں

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲۶۹/۴۔

لپیٹ دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی[۱]، اور صاحب ''الہدایہ'' نے اس مقام پر اس بات پر جزم کیا ہے کہ ولادت کے بعد جس کی آواز نکلے، اس کا نام رکھا جائے گا، غسل دلایا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، انہوں نے رسول ﷺ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا استهلّ الصبی صلي عليه، وورث"[۲] (جب بچہ آواز نکالے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور وہ وارث ہوگا)، اور اس لئے بھی کہ استہلال دلیل ہے زندگی کی، لہذا اس کے حق میں مردوں کا طریقہ متحقق ہو جائے گا، پھر فرماتے ہیں: اگر استہلال نہ کرے تو انسان کا اکرام کرتے ہوئے کپڑے کے ٹکڑے میں لپیٹ دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی جیسا کہ ہم نے روایت بیان کی، اور غیر ظاہر الروایہ کے مطابق اسے غسل دلایا جائے گا، اس لئے کہ وہ من وجہ نفس ہے، اور یہی قول مختار ہے[۳]۔

کاسانی نے اس کے بارے میں ائمہ مذاہب کے درمیان اختلاف کی تفصیل درج کی ہے[۴]۔

یہ بات واضح ہے کہ مسلمان ناتمام بچہ کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، کاسانی ''البدائع'' میں فرماتے ہیں: اگر کوئی کتابی عورت کسی مسلمان کے تحت ہو، پھر وہ مر جائے، اور اس کے پیٹ میں مسلمان بچہ ہو، تو تدفین کے بارے میں صحابہؓ کا اختلاف ہے، بعض صحابہ نے فرمایا: بچہ کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے اسے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵۶۴/۱۔

(۲) حدیث:"إذا استهل الصبي صلي عليه وورث" کی روایت ابن ماجہ (۴۸۳/۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اور نصب الرایہ (۲۷۸/۲ طبع المجلس العلمی) میں زیلعی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶۰۷/۱۔

(۴) بدائع الصنائع ۳۰۲/۱، ۳۰۴۔

مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، اور بعض صحابہؓ فرماتے ہیں: اسے مشرکین کے قبرستان میں دفن کیا جائے، اس لئے کہ بچہ جب تک پیٹ میں ہے وہ اسی عورت کا ایک جزء ہے [۱]۔

مالکیہ کے یہاں دردیر فرماتے ہیں: جو ناتمام بچہ چیختے ہوئے آواز نہ نکالے اسے غسل نہیں دلایا جائے گا، خواہ وہ حرکت ہی کیوں نہ کرے، اس لئے کہ حرکت زندگی کی علامت نہیں ہے... اور سقط کے خون کو دھویا جائے گا، اور اس کو کسی کپڑے میں لپیٹ کر چھپا دیا جائے گا اس لئے کہ کفن دفن واجب ہے، اور دفن کر دیا جائے گا [۲]۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں: اور جس غیر مسلم عورت کے پیٹ میں کسی مسلمان کا جنین ہوا سے اس کے جنین کے غیر محترم ہونے کی وجہ سے غیر مسلموں کے جوار میں دفن کر دیا جائے گا [۳]۔

شافعیہ کے نزدیک جب جنین آواز نکالے یا حرکت کرے پھر مر جائے تو اسے غسل دلایا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور اگر آواز نہ نکالے اور حرکت نہ کرے تو اگر اس کے چار مہینہ نہیں ہوئے تھے تو اسے کسی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے گا۔

اور اگر چار مہینے پورے ہو گئے ہوں تو قول قدیم کے مطابق اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ اس میں روح پھونکی جا چکی ہے، ''الأم'' میں ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی اور یہی اصح ہے، اور رملی فرماتے ہیں: چھ ماہ پورے ہونے کے بعد جو بچہ پیدا ہوا اس میں وہی سب چیزیں واجب ہوں گی جو بڑے میں واجب ہوتی ہیں، یعنی نماز وغیرہ، اگر چہ وہ مردہ پیدا ہوا ہو، اور سابقہ زندگی کا

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۳۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۱/ ۴۲۷۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی، الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۹۔

بھی علم نہ ہو، پھر اس کے بعد فرماتے ہیں: ناتمام بچہ کے کئی حالات ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اس میں انسانی بناوٹ ظاہر نہ ہو تو اس میں کچھ بھی واجب نہ ہوگا، ہاں کسی کپڑے سے اس کو چھپانا اور دفن کرنا مسنون ہے، اور اگر اس میں (انسانی) بناوٹ ظاہر ہو، اور زندگی کی کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو نماز کے علاوہ بقیہ چیزیں اس میں واجب ہوں گی [۱]۔

حنابلہ کے یہاں ابن قدامہ فرماتے ہیں: جب ناتمام بچہ کے چار مہینے مکمل ہو گئے ہوں، یا اس میں انسانی بناوٹ ظاہر ہو گئی ہو تو اس کو غسل دلایا جائے گا، اور نماز پڑھی جائے گی، اگر چہ پیدائش کے وقت آواز نہ نکلی ہو، اور اس کا نام رکھنا مستحب ہوگا، اور ایک جماعت نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ چار مہینوں کے بعد ہوگا، اور ''الفروع'' میں ہے کہ ''علقہ'' ہی کی طرح اس کی نماز جنازہ جائز نہیں ہے [۲] اور ''الروض المربع'' اور ''کشاف القناع'' [۳] دونوں میں ہے: ''جب نامکمل بچہ کی ولادت چار ماہ سے زیادہ پر ہو تو اسے غسل دیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ کا قول ہے: ''**والسقط یصلی علیه، والغسل واجب وإن لم یستهل**'' [۴] (سقط کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور (اس کو) غسل دلانا واجب ہے اگر چہ پیدائش کے وقت آواز نہ نکلی ہو)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۷۔
(۲) الفروع ۲/ ۲۱۰ طبع دوم۔
(۳) الروض المربع ۱/ ۶۹، کشاف القناع ۱/ ۳۶۸۔
(۴) حدیث: ''السقط یصلی علیه'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۲۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۶۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

جہاد

تعریف:

۱-**جہاد** "**جاھد**" کا مصدر ہے اور اس کا مادہ "**جھد**" ہے (جیم کے فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ) جس کے معنی طاقت اور مشقت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ جیم کے فتحہ کے ساتھ "**جھد**" کے معنی مشقت اور ضمہ کے ساتھ اس کے معنی طاقت کے ہیں [۱]۔

جہاد: دشمن سے قتال کرنے کو کہتے ہیں جس طرح مجاہدہ دشمن سے قتال کرنے کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "**وَجَاهِدُوْا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ**" [۲] (اور اللہ (کے کام) میں کوشش کرتے رہو جو اس کی کوشش کا حق ہے) اور حدیث میں ہے: "**لاھجرة بعد الفتح، ولکن جھاد ونیة**" [۳] (فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں ہے، لیکن جہاد اور نیت ہے)، کہا جاتا ہے: "**جاھد العدو مجاھدة وجھاداً**" جب دشمن سے قتال کرے، اور بقول راغب جہاد کی حقیقت یہ ہے کہ دشمن کی مدافعت میں ہاتھ، زبان اور جس چیز پر بھی قدرت ہو اس کے ذریعہ پوری طاقت صرف کر دے اور انتہا تک پہنچ جائے، جہاد کی تین قسمیں ہیں: ظاہری دشمن، شیطان، اور نفس سے جہاد کرنا، اور یہ تینوں قسمیں اللہ تعالیٰ کے اس قول میں آجاتی ہیں: "**وَجَاهِدُوْا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ**" (اور اللہ (کے کام) میں کوشش کرتے رہو جو اس کی کوشش کا حق ہے)۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: جہاد یا تو دل سے ہوتا ہے، جیسے اس کا پختہ ارادہ کرنا، یا اسلام اور اس کے احکام کی دعوت دے کر، یا باطل پرست کے خلاف حجت قائم کر کے، یا حق کو واضح کر کے اور شبہ کا ازالہ کر کے، یا جن چیزوں میں مسلمانوں کا فائدہ ہو اس میں رائے اور تدبیر اختیار کر کے، یا خود قتال کر کے، لہٰذا اس پر آخری امکان تک جہاد واجب ہوگا، اور بہوتی فرماتے ہیں: کفار کی ہجو کرنا بھی جہاد کے اقسام میں سے ہے، جیسا کہ حضرت حسانؓ نبی اکرم ﷺ کے دشمنوں کی ہجو کیا کرتے تھے [۱]۔

اصطلاحی طور پر جہاد: "کسی غیر معاہد کافر کو دعوت اسلام دینے اور اس کے انکار کرنے کے بعد اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے کسی مسلمان کا اس سے قتال کرنا ہے" [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سیر:

۲-**سیر**: "سیرت" کی جمع ہے اور یہ **فعلة** (فا کے کسرہ کے ساتھ) کے وزن پر ہے اس کا مادہ "**سیر**" ہے۔ فقہاء کی زبان میں اس کا زیادہ تر استعمال ان طریقوں پر ہوتا ہے جن کا حکم کفار سے غزوہ اور اس سے متعلق امور کے سلسلہ میں دیا گیا ہے، جس طرح لفظ

---

(۱) لسان العرب مادہ: "جھد" القاموس المحیط، تاج العروس مادہ: "جھد"۔

(۲) سورۂ حج ۷۸۔

(۳) حدیث: "لا ھجرة بعد الفتح، ولکن جھا د و نیة" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۴۸۷/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۳۶/۳۔

(۲) فتح القدیر ۲۷۷/۴، الفتاوی الہندیہ ۱۸۸/۲، الخرشی ۱۰۷/۲، جواہر الإکلیل ۲۵۰/۱، شرح الزرقانی علی المؤطا ۲۸۷/۲، حاشیۃ الشرقاوی ۳۹۱/۳، حاشیۃ الباجوری ۲۶۸/۲۔

(مناسک) کا زیادہ تر استعمال امور حج کے لئے ہوتا ہے۔

مغازی کو "سیر" کہا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کا پہلا مرحلہ دشمنوں کی طرف چلنے کا ہوتا ہے، اور اس سے مراد امام کا چلنا، اور غازیوں اور معاونین کے ساتھ اس کا معاملات برتنا اور دشمنوں نیز کفار کو روکنا ہے[1]۔

ب- غزوہ:

۳- غزوہ کے معنی طلب کرنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: "**ماغزاک من هذا الأمر**" یعنی اس معاملہ میں تمہارا مطلب کیا ہے؟ اور مجاہد کو اس لئے غازی کہتے ہیں کہ وہ غزوہ طلب کرتا ہے[2]۔

غیر کتب فقہیہ میں "کتاب الجہاد" "کتاب المغازی" کے نام سے جانا پہچانا جاتا ہے، اور وہ بھی عام ہے، اس لئے کہ وہ "**مغزاة**" کی جمع ہے جو "**غزا**" کا مصدر ہے اور قیاس یہ ہے کہ واحد "**غزو**" اور "**غزوة**" ہو، جیسے **ضرب** اور **ضربة**، غزوہ نام ہے دشمن سے بالقصد قتال کرنے کا، اور یہ شارع کے عرف میں کفار سے قتال کے ساتھ مخصوص ہے[3]۔

ج- رباط:

۴- رباط اللہ تعالی کی خوشنودی کے لئے دشمن کے دفاع کے مقصد سے ایسی جگہ اقامت اختیار کرنے کو کہتے ہیں جس کے پیچھے اسلام نہ ہو اور وہاں سے دشمن کی یلغار متوقع ہو۔

اور "رباط" جہاد کے لئے تیاری کو کہتے ہیں، اس کی فضیلت

(۱) ابن عابدین ۲۱۷/۴ طبع دار احیاء التراث العربی، فتح القدیر ۱۸۷/۵، ۱۸۸۔

(۲) النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب ۲۲۶/۲۔

(۳) فتح القدیر ۱۸۷/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں بہت سی احادیث ہیں، ان میں صحیح مسلم میں مروی حضرت سلمانؓ کی حدیث بھی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے: "**رباط يوم وليلة خير من صيام شهر و قيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، وأجري عليه رزقه، وأمن الفتان**"[1] (ایک دن اور ایک رات اللہ کے راستہ میں گذار دینا ایک مہینہ کے روزے اور نماز سے بہتر ہے، اور اگر اس کی موت ہوجائے تو جو عمل وہ کیا کرتا تھا وہ اس پر جاری رہے گا، اور اس کی روزی جاری کردی جائے گی، اور وہ فتنوں سے مامون ہوجائے گا)۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح: "رباط" کی طرف رجوع کیا جائے۔

جہاد کی مشروعیت میں تدریج:

۵- جہاد بالاجماع مشروع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ"[2] (تمہارے اوپر قتال فرض کردیا گیا ہے) اس کے علاوہ دوسری آیات، نیز نبی کریم ﷺ کا خود اس کو انجام دینا اور اس کا حکم دینا[3] (بھی اس کی دلیل ہے)، اور مسلم نے روایت کی ہے: "**من مات ولم يغز، ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من نفاق**"[4] (جو شخص اس حال میں مرے کہ نہ جہاد کرے نہ اس کے بارے میں سوچے تو وہ نفاق کی

(۱) فتح القدیر ۱۸۸/۵، ابن عابدین ۲۱۷/۳، ۲۱۸،

حدیث: "رباط يوم و ليلة خير من صيام شهر......" کی روایت مسلم (۱۵۲۰/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۱۶۔

(۳) المغنی ۳۴۶/۸، کشاف القناع ۳۲/۳۔

(۴) حدیث: "من مات ولم يغزولم يحدث......" کی روایت مسلم (۱۵۱۷/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ایک قسم پر مرا)۔

رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ہجرت سے پہلے جہاد کی اجازت نہیں تھی، اس لئے کہ آپ ﷺ کو پہلے مرحلہ میں جس چیز کا حکم دیا گیا وہ تبلیغ، انذار، کفار کی ایذارسانی پر صبر اور مشرکین سے عفو و درگزر، نیز دعوت کے کام کو پہلے چھپ کر پھر اعلانیہ طور پر کرنا تھا[1]۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيْلَ"[2] (پس آپ خوبی کے ساتھ درگزر کیجئے)، نیز فرمایا: "اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ"[3] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ سے)، نیز فرمایا: "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِيْنَ"[4] (غرض آپ کو جس امر کا حکم دیا گیا ہے اسے صاف سنا دیجئے اور مشرکوں کی پرواہ نہ کیجئے)، پھر اس کے بعد کفار کے قتال کی ابتدا کرنے کی شرط پر اللہ نے مسلمانوں کو قتال کی اجازت دی، اور یہ ہجرت کے دوسرے سال ہوا۔

یہ اجازت اس ارشاد الٰہی میں ہے: "اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا"[5] ((اب لڑنے کی) اجازت دی جاتی ہے انہیں جن سے لڑائی کی جاتی ہے اس لئے کہ ان پر (بہت) ظلم ہو چکا)۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول: "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا"[6] (نکل پڑو ہلکے اور بوجھل)، نیز اس ارشاد: "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً"[1] (اور لڑو مشرکوں سب سے) کے ذریعہ ابتداءً قتال کو مطلقاً مشروع کر دیا، اور اس کو "آیت السیف" (تلوار والی آیت) کہا جاتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ آیت السیف اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ"[2] (اس وقت ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلابحقه وحسابه على الله"[3] (مجھ کو لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ "لا الہ الا اللہ" کہہ لیں، اور جو اس کو کہہ لے تو اس نے اپنی جان و مال مجھ سے محفوظ کر لیا، سوائے اس کے حق کے، اور اس کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا)۔

فقہاء اس پر (متفق) ہیں کہ ہر سال کم از کم ایک مرتبہ جہاد کرنا نہ چھوڑے[4]، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ہر سال ایک جماعت کو بھیجے، اور اس کے ساتھ خود نکلے یا اپنے بدل میں اپنے معتمد کو نکالے، تاکہ کفار کو دعوت اسلام پیش کرے، اور اس کی رغبت دلائے، پھر اگر وہ انکار کریں تو ان سے قتال کرے، اس لئے کہ جہاد کو ایک سال سے زیادہ چھوڑنے میں ایسی بات ہے کہ دشمن میں مسلمانوں کی طمع پیدا کر دے گی، پھر اگر سال میں ایک دفعہ سے زیادہ کی ضرورت

---

(۱) القرطبی ۱/ ۲۲۷، عمدۃ التفسیر عن الحافظ ابن کثیر ۲/ ۴۶، إمتاع الأسماع للمقریزی ۱/ ۵۱۔
(۲) سورۂ حجر/ ۸۵۔
(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۵۔
(۴) سورۂ حجر/ ۹۴۔
(۵) سورۂ حج/ ۳۹۔
(۶) سورۂ توبہ/ ۴۱۔

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۳۶۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۵۔
(۳) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۶۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔
دیکھئے: المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۰۴، شرح روض الطالب من أسنى المطالب ۴/ ۱۷۵۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۱۸، الدسوقی ۲/ ۱۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، المہذب ۲/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۰۸، المغنی ۸/ ۳۴۸، کشاف القناع ۳/ ۳۶، الإنصاف ۴/ ۱۱۶۔

ہوتو واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ فرض کفایہ ہے،تو جتنے بار کی حاجت ہواتنی بار واجب ہوگا، اور اگر مسلمانوں کی کمزوری، یا قتال میں جس ساز وسامان کی ضرورت ہے اس کی یا جس مدد سے معاونت چاہتا ہے اس کی قلت، یا کفار کی طرف جانے والے راستہ میں کوئی رکاوٹ، یا وہاں خوراک کا نہ ہونا، یا ان کے قبول اسلام کی طمع اوراسی طرح کے دوسرے اعذار کی وجہ سے جہاد موخر کرنے کی ضرورت ہوتو اس کو موخر کر دینا جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے قریش سے دس سال تک مصالحت رکھی [1] اور ان سے قتال موخر رکھا، یہاں تک کہ انہوں نے مصالحت توڑ دی، اور ان کے علاوہ دوسرے قبائل سے مصالحت کئے بغیر ہی قتال موخر رکھا، اور اس لئے بھی کہ جہاد مقدم کرنے میں جتنے نفع کی امید ہے، جب اسے موخر کرنے میں اس سے زیادہ نفع کی امید ہوتو اسے موخر کرنا واجب ہوگا [2]۔

اور اگر کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو تاخیر جہاد کی داعی ہو،تو اس کو کثرت سے کرنا مستحب ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے:"**والذي نفسي بيده لوددت أن أقتل في سبيل الله ثم أحيا، ثم أقتل ثم أحيا، ثم أقتل**" [3] (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میری خواہش ہے کہ اللہ کے راستہ میں شہید کیا جاؤں پھر زندہ کیا جاؤں، پھر شہید کیا جاؤں پھر زندہ کیا جاؤں، پھر شہید کیا جاؤں)۔

اور روایت ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ستائیس غزوات کئے اور

(۱) حدیث:"إن النبي عليه السلام صالح قريشا عشر سنين" کی روایت ابن اسحاق نے زہری سے مرسلاً کی ہے، جیسا کہ سیرت ابن ہشام (۳۱۷/۲ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) المہذب ۲۲۶/۲، المغنی ۳۴۸/۸، کشاف القناع ۳۶/۳، الإنصاف ۱۱۶/۴۔

(۳) حدیث:"والذي نفسي بيده، لوددت أن أقتل في......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۶/۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

پینتیس سرایا بھیجے [1]۔

جہاد کی فضیلت:

۶ - جہاد کی بڑی فضیلت ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان اس کے ذریعہ اللہ تعالی کی رضا اور اس کا تقرب حاصل کرنے کی غرض سے اپنی جان نچھاور کرے۔

اللہ تعالی نے اپنے اس قول میں بیٹھے رہ جانے والوں پر مجاہدین کو فضیلت دی ہے،"**لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُوْنَ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى، وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ اَجْرًا عَظِيْماً**" [2] (مسلمانوں میں سے بلا عذر (گھر) بیٹھے رہنے والے اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرنے والے برابر نہیں ہو سکتے، اللہ نے جان و مال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر درجہ میں فضیلت دے رکھی ہے، اور بھلائی کا وعدہ تو اللہ نے سب (ہی) سے کر رکھا ہے اور اللہ نے جہاد کرنے والوں کو بیٹھے رہنے والوں پر اجر عظیم کے لحاظ سے برتری دے رکھی ہے)۔

نیز اس قول میں: "**وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَاِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ**" [3] (اور جو لوگ ہماری راہ میں مشقتیں برداشت کرتے ہیں، ہم ان کو اپنے راستے ضرور دکھا دیں گے اور بے شک اللہ احسان کرنے والوں کے ساتھ ہے)، نیز اس ارشاد میں: "**اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ**

(۱) المبسوط ۳/۱۰، المہذب ۲۷۷/۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۵۔

(۳) سورۂ عنکبوت/ ۶۹۔

وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ، يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَيُقْتَلُوْنَ، وَعْدًا عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيْلِ وَالْقُرْآنِ، وَمَنْ اَوْفٰى بِعَهْدِهٖ مِنَ اللّٰهِ فَاسْتَبْشِرُوْا بِبَيْعِكُمُ الَّذِىْ بَايَعْتُمْ بِهٖ، وَذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُالْعَظِيْمُ،،[1] (بلا شبہ اللہ نے مومنین سے خرید لیا ہے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو اس کے عوض میں کہ انہیں جنت ملے گی، یہ لوگ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں تو (کبھی) مار ڈالتے ہیں، اور (کبھی) وہ مار ڈالے جاتے ہیں، اس پر (ہماری طرف سے) سچا وعدہ ہے توریت، انجیل اور قرآن میں اور اللہ سے بڑھ کر کون اپنے عہد کا پورا کرنے والا ہے، سو تم خوشی مناؤ اپنی بیع پر جس کا تم نے سودا کیا ہے اور یہی بڑی کامیابی ہے) اور اس قول میں: ''وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتاً بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ،،[2] (اور جو لوگ اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں انہیں ہرگز مردہ مت خیال کرو، بلکہ وہ لوگ اپنے پروردگار کے پاس زندہ ہیں رزق پاتے رہتے ہیں)۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو ایمان کے بعد سب کاموں میں افضل قرار دیا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں: ''سئل رسول الله ﷺ: أي العمل أفضل؟قال:إيمان بالله ورسوله . قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله،،[3] (رسول ﷺ سے پوچھا گیا کہ سب سے افضل عمل کون سا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا، کہا گیا: پھر کیا ہے؟ فرمایا: اللہ کے راستہ میں جہاد)۔

نفلی چیزوں میں سب سے افضل جہاد ہے، امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: فرائض کے بعد کسی چیز کو جہاد سے زیادہ افضل نہیں جانتا، اور اس مسئلہ کو امام احمد سے ان کے اصحاب کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: ''جو لوگ دشمنوں سے قتال کرتے ہیں وہ اسلام اور مسلمانوں کی آبرو کا دفاع کرتے ہیں، تو اس سے افضل عمل کیا ہوگا؟ لوگ مامون ہوتے ہیں، اور وہ خوف میں ہوتے ہیں، اور انہوں نے اپنی بہترین جانوں کو نچھاور کر رکھا ہے۔

اور اس بارے میں کثرت سے احادیث ہیں، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک صاحب نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کیا: ''مجھے کوئی ایسا عمل بتلادیں جو جہاد کے برابر ہو، آپ نے فرمایا: ''میں ایسا عمل نہیں پاتا'' پھر ارشاد فرمایا: ''هل تستطيع إذاخرج المجاهد أن تدخل مسجدک فتقوم ولاتفتر، وتصوم ولا تفطر؟ قال: ومن يستطيع ذلک؟،،[1] (کیا تم اس کی استطاعت رکھتے ہو کے جب مجاہد نکلے تو تم اپنی مسجد میں چلے جاؤ، اور نماز پڑھتے رہو اور کوتاہی نہ کرو، نیز روزہ رکھو اور افطار نہ کرو، کہنے لگے: اس کی استطاعت کون رکھتا ہے؟)۔

حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: ''مثل المجاهد في سبيل الله، (والله أعلم بمن يجاهد في سبيله)، كمثل الصائم القائم، وتوكل الله للمجاهد في سبيله، بأن يتوفاه أن يدخله الجنة، أويرجعه سالما مع أجر أوغنيمة،،[2] (اللہ کے راستہ

(۱) سورۂ توبہ/۱۱۱۔

(۲) سورہ آل عمران/۱۶۹۔

(۳) حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث: ''سئل رسول الله ﷺ'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/۷۷ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تدخل......'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/۴ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''مثل المجاهد في سبيل الله ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/۶ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

میں جہاد کرنے والے کی مثال (اور اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس کے راستہ میں جہاد کرنے والا کون ہے) روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے والے کی طرح ہے، اور اللہ نے اپنے راستہ میں جہاد کرنے والے کے لئے ذمہ لیا ہے کہ اس کو وفات دے کر جنت میں داخل کرے گا، یا اجر وغنیمت کے ساتھ اس کو صحیح سالم واپس لائے گا)۔

حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**مامن عبد يموت له عند الله خير يسره أن يرجع إلى الدنيا، وأن له الدنيا وما فيها إلا الشهيد لما يرى من فضل الشهادة، فإنه يسره أن يرجع إلى الدنيا فيقتل مرة أخرى**"[1] (مرنے والے جس بندے کے ساتھ بھی اللہ کے یہاں خیر کا معاملہ ہو، اس کو اس بات سے خوشی نہیں ہوگی کہ دنیا میں واپس ہو اور اس کو دنیا اور دنیا کی تمام چیزیں ملیں، سوائے شہید کے، اس لئے کہ جب وہ شہادت کی فضیلت کو دیکھے گا تو اس کو خوشی ہوگی کہ دنیا واپس جائے، اور دوسری مرتبہ شہید کیا جائے)۔

حضرت بسر بن سعید سے روایت ہے، فرماتے ہیں: مجھ سے حضرت زید بن خالد نے بیان کیا: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا، ومن خلف غازيا بخير فقد غزا**"[2] (جس نے اللہ کے راستہ میں کسی غازی کو (سازوسامان دے کر) تیار کیا وہ بھی غازی ہے، اور جس نے اپنے پیچھے کسی غازی کو بخیریت چھوڑا وہ بھی غازی ہے)۔

یہ نیز دوسری احادیث جہاد کی فضیلت کے بیان میں ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں۔

(۱) حدیث: "ما من عبد يموت له عند الله خير" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من جهز غازيا في سبيل الله" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سمندر میں جہاد خشکی کے جہاد سے افضل ہے، اس لئے کہ حضرت ام حرام کی حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ ان کے پاس سو گئے، پھر ہنستے ہوئے بیدار ہوئے، وہ کہتی ہیں کہ میں نے پوچھا: یا رسول اللہ! آپ کو کس بات پر ہنسی آئی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ناس من أمتي عرضوا عليّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الأسرة أومثل الملوك على الأسرة**"[1] (میری امت کے کچھ لوگ میرے سامنے تخت شاہی پر بادشاہ بنا کر، یا تخت شاہی پر بیٹھے ہوئے بادشاہوں کے مانند سمندر کی موجوں پر سوار ہو کر، اللہ کے راستہ میں غزوہ کرتے ہوئے پیش کئے گئے)۔

نیز اس لئے بھی کہ سمندر زیادہ پر خطر وپر مشقت ہوتا ہے، کیونکہ وہ دشمن کے درمیان ہوتا ہے، اور اس میں ڈوبنے کا خطرہ ہوتا ہے، اور اپنے ساتھیوں کے بغیر فرار ممکن نہیں ہوتا، لہذا وہ دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ افضل ہوگا۔

اسی طرح اہل کتاب سے قتال کرنا دوسروں سے قتال کرنے کے مقابلہ میں افضل ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک دین کی طرف سے قتال کرتے ہیں، اور اس کی تائید حضرت ام خلاد کی حدیث میں آپ ﷺ کے اس قول سے ہوتی ہے: "**ابنک له أجر شهيدين، قالت: ولم ذاک يا رسول الله؟ قال: لأنه قتله أهل الكتاب**"[2] (تمہارے بیٹے کے لئے دو شہیدوں کا اجر ہے، کہنے لگیں: یا رسول اللہ! ایسا کیوں ہے؟ فرمایا: اس لئے کہ اس کو اہل کتاب نے شہید کیا ہے)۔

(۱) حدیث: "ناس من أمتي عرضوا علي....." کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۳۸، ۴۰، الإنصاف ۴/ ۱۱۹، ۱۲۰، المغنی ۸/ ۳۴۰، ۳۵۰۔

جہاد کا شرعی حکم:

۷- جہاد فی الجملہ فرض ہے، اور اس کی فرضیت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالُ وَھُوَ کُرْہٌ لَّکُمْ"[1] (تمہارے او پر قتال فرض کر دیا گیا ہے درآنحالیکہ وہ تم پر گراں ہے)، نیز یہ قول ہے: "اِنْفِرُوْا خِفَافاً وَّثِقَالاً وَّجَاھِدُوْا بِاَمْوَالِکُمْ وَاَنْفُسِکُمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ"[2] (نکل پڑو ہلکے اور بوجھل اور جہاد کرو اپنے مال سے اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں)، نیز نبی کریم ﷺ کا یہ قول ہے: "الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال"[3] (جہاد میری بعثت سے لے کر میری آخری امت کے دجال سے قتال کرنے تک جاری رہے گا)، مطلب یہ ہے (واللہ اعلم) کہ یہ باقی رہنے والا فرض ہے، اس لئے کہ "مضیٰ" کے معنی نفاذ کے ہیں، اور نفاذ فرض احکام میں ہوتا ہے، اس لئے کہ مستحب اور مباح میں امتثال اور نفاذ ضروری نہیں ہوتا[4]۔

ابن عبد البر سے منقول ہے کہ خوف کی حالت میں جہاد فرض کفایہ اور امن کی حالت میں نفل ہے[5]۔

= اور حدیث: "إن ابنک له أجر شهيدين" کی روایت ابوداؤد (۱۳/۳، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت قیس بن شماس سے کی ہے اور منذری نے اس کے ایک راوی کے واضح ضعف کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے، ان کی "مختصر ابی داؤد" (۳۵۹/۳ شائع کردہ، دار المعرفہ) میں اسی طرح ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۱۶۔

(۲) سورۂ توبہ/۴۱۔

(۳) حدیث: "الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال" کی روایت ابوداؤد (۴۰/۳، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے، اور اس کی سند میں جہالت ہے، جیسا کہ مناوی کی فیض القدیر (۲۹۳/۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۴) فتح القدیر ۱۸۹/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲۵۱/۱، روضۃ الطالبین ۲۰۸/۱۰، الإنصاف ۱۱۶/۴، المغنی ۳۴۵/۸۔

(۵) الدسوقی ۱۷۳/۲، جواہر الإکلیل ۲۵۱/۱۔

۸- پھر قائلین فرضیت کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ فرض کفایہ ہے، جب بعض اس کو انجام دیں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ مقصد یعنی مشرکین کی شوکت کو کچل ڈالنا اور دین کو غالب کرنا حاصل ہو گیا ہے، اور جہاد میں کفایہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے ایسی قوم اٹھ کھڑی ہو جو جہاد میں کفایت کر سکے، یا وہ ایسے فوجی ہوں جو اس مقصد کے لئے رجسٹرڈ ہوں، یا انہوں نے اپنے آپ کو اس کے لئے رضا کارانہ طور پر اس طرح تیار کر لیا ہو کہ جب دشمن مسلمانوں کا رخ کرے تو وہ مسلمانوں کی حفاظت کریں، اور سرحدوں پر ایسے ذمہ دار لوگ ہوں جو وہاں سے دشمنوں کا دفاع کر سکیں، اور ہر سال دشمنوں پر ان کے ملک میں حملہ کرنے کے لئے کوئی لشکر بھیجا جائے۔

اور فرضِ کفایہ وہ ہے جس کا حصول بغیر کسی شخص معین کے (انجام دیئے) مقصود ہو، اور اگر صرف ایک ہی فرد پایا جائے تو اس پر متعین ہو جائے، جیسے سلام کا جواب دینا، اور نماز جنازہ پڑھنا[1]، پھر اگر کوئی بھی ایسا شخص اس واجب کو انجام نہ دے جس سے کفایت ہو سکے تو تمام لوگ گنہگار ہوں گے، اور ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِیَنْفِرُوْا کَافَّۃً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَائِفَۃٌ لِیَتَفَقَّھُوْا فِی الدِّیْنِ، وَلِیُنْذِرُوْا قَوْمَھُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَیْھِمْ"[2] (اور مومنوں کو نہ چاہیے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈرائیں)، اسی طرح انہوں نے اللہ کے

---

(۱) ابن عابدین ۲۱۹/۳، کشاف القناع ۳۲/۳، ۳۳، المغنی ۳۴۶/۸۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۲۲۔

اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: "فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى، وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ أَجْراً عَظِيْماً"[1] (اللہ نے جان و مال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر درجہ میں فضیلت دے رکھی ہے اور بھلائی کا وعدہ تو اللہ نے سب (ہی) سے کر رکھا ہے، اور اللہ نے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر اجر عظیم کے لحاظ سے برتری دے رکھی ہے)۔

اور اس کے لئے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ جہاد بالذات فرض نہیں ہے، اس کی فرضیت تو اللہ کے دین کو غالب کرنے اور بندوں سے شر کو دور کرنے کے لئے ہے۔

مقصود یہ ہے کہ مسلمان مامون ہو جائیں، اور اپنے دین و دنیا کے مصالح انجام دینے پر قادر ہو سکیں، لہذا اگر سبھی جہاد میں مشغول ہو جائیں گے تو اپنے دنیوی مصالح کو انجام دینے کے لئے فارغ نہ ہو سکیں گے۔

نبی کریم ﷺ کبھی خود نکلتے تھے اور کبھی دوسروں کو بھیجتے تھے، یہاں تک کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "والذي نفسي بيده، لولا أن رجالا من المؤمنين لا تطيب أنفسهم أن يتخلفوا عني، ولا أجد ما أحملهم عليهم، ما تخلفت عن سرية تغدو في سبيل الله"[2] (قسم ہے اس ذات کی کہ جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر کچھ ایسے مسلمان افراد نہ ہوتے کہ جن کے دل مجھ سے پیچھے رہ جانے کو پسند نہیں کرتے ہیں، اور ان کو سوار کرانے کے لئے میں کچھ پاتا بھی نہیں ہوں، تو میں اللہ کے راستہ میں نکلنے والے کسی بھی سریہ سے پیچھے نہ رہتا)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۹۵۔

(۲) حدیث: "والذي نفسي بيده، لولا أن رجالا من المؤمنين......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
اور دیکھئے: المبسوط ۱۰/ ۳، الدسوقی ۲/ ۱۸۲ جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۰، المہذب ۲/ ۲۲۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۵، المغنی ۸/ ۳۴۵، کشاف القناع ۳/ ۳۲، ۳۳۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیٹھے رہ جانے والے دوسروں کے جہاد کرنے کی صورت میں گنہگار نہیں ہوتے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ان دونوں میں سے ہر ایک سے بھلائی کا وعدہ کیا ہے، اور گنہگار سے اس کا وعدہ نہیں کیا جا سکتا، نیز ثواب اور گناہ پانے والوں کے درمیان تفاضل نہیں ہو سکتا[1]۔

حضرت ابو سعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بنولحیان کی طرف (سریہ) بھیجا اور فرمایا: "ليخرج من كل رجلين رجل، ثم قال للقاعدين: أيكم خلف الخارج في أهله وماله بخير كان له مثل نصف أجر الخارج"[2] (ہر دو آدمیوں میں سے ایک آدمی نکلے، پھر بیٹھے رہ جانے والوں سے فرمایا: تم میں سے جو شخص نکلنے والے کی اس کے گھر والوں اور مال میں اچھی نیابت کرے تو اس کو نکلنے والے کا نصف اجر ملے گا)۔

سعید بن المسیب فرماتے ہیں: جہاد فرض عین ہے[3]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اِنْفِرُوْا خِفَافاً وَّثِقَالاً وَّجَاهِدُوْا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ"[4] (نکل پڑو ہلکے اور بوجھل اور جہاد کرو اپنے مال سے اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں)۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۵، المغنی ۸/ ۳۴۵، کشاف القناع ۳/ ۳۲۔

(۲) حدیث: "ليخرج من كل رجلين رجل......" کی روایت مسلم نے اپنی صحیح (۲/ ۱۰۰) میں کی ہے اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: "لينبعث من كل رجلين أحدهما والأجر بينهما"۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۳۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/ ۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۴۱۔

اوراللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً"[1] (اگرتم نہ نکلو گےتو اللہ تمہیں ایک دردناک سزا دے گا)اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من مات ولم يغز، ولم يحدث نفسه بالغزو، مات على شعبة من نفاق"[2] (جس کی موت اس حال میں ہو کہ نہ وہ غزوہ کرے نہ ہی اس کے دل میں غزوہ کا خیال آئے تو وہ نفاق کے ایک شعبہ پر مرا) اورجن بیٹھے رہنے والوں سے بھلائی کا وعدہ کیا گیا ہے وہ محافظین تھے،لیکن وہ لوگ بھی انہیں دونوں میں سے تھے[3]۔

جہادفرض عین کب ہوجا تا ہے؟:

۹- جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مندرجہ ذیل حالات میں سے ہرایک میں جہادفرض عین ہوجا تا ہے:

الف- جب دونوں لشکر آمنے سامنے ہو جائیں، اور دونوں صفیں مقابلہ میں ہوجائیں،تو تمام موجودہ لوگوں پر بھاگنا حرام اورٹھہرنا متعین ہوجائے گا،اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "يَآ يُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوٓا اِذَالَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا......(الى قوله) وَاصْبِرُوْا اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصَّابِرِيْنَ"[4] (اے ایمان والو! جب تم کسی جماعت کے مقابل ہوا کروتو ثابت قدم رہا کرواوراللہ کو کثرت سے یاد کرتے رہوتا کہ فلاح پاؤ،اوراللہ اوراس کے رسول کی اطاعت کرتے رہواور آپس میں جھگڑا مت کروورنہ کم ہمت ہوجاؤ گےاورتمہاری ہواا کھڑ جائے گی اورصبر کرتے رہو بیشک اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے)۔

ب- جب دشمن کسی قوم پر اچانک حملہ کرے،تو ان کے لئے دفاع کرنا متعین ہوجائے گا خواہ عورت ہو یا بچہ، یا ان سے قریبی لوگوں پر دشمن حملہ کرے،اور وہ لوگ دشمن کے دفاع پر قادر نہ ہوں،تو جولوگ ان سے قریبی جگہ پر ہیں ان پر ان کے ساتھ مل کر قتال کرنا متعین ہو جائے گا،اگر دشمن نے اچانک جن لوگوں پرحملہ کیا ہے وہ اپنے دفاع سے عاجز ہو جائیں،تو ان سے قریبی لوگوں پر قتال اس وقت فرض عین ہوگا جبکہ ان کو، جن پر دشمن نے حملہ کر دیا ہے ان کی مدد میں مشغول ہونے پر اپنی عورتوں اورگھروں پر کسی دشمن کا خوف نہ ہو، ورنہ وہ ان کی مدد ترک کردیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک جولوگ شہر سے مسافت قصر سے کم دوری پر ہوں وہ اس شہر کے باشندوں کی طرح سمجھے جائیں گے،اور جولوگ مسافت قصر پر ہوں ان کے لئے بقدر کفایت موافقت لازم ہوگی اگر اس شہر کے باشندے اوران سے ملے ہوئے لوگ کافی نہ ہوں،اورجن پر دشمن حملہ نہ کرے ان پر قتال متعین نہ ہوگا،اوراس میں کم اورزیادہ مال والا برابر ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ دشمن کی آمد کے موقع پر نفیر (جہاد کے لئے لوگوں کا اٹھ کھڑا ہونا) ضرورت کے وقت ان تمام لوگوں پر عام ہوگا جوقتال کے اہل ہوں،اورکسی کے لئے بھی پیچھے رہنا درست نہ ہوگا،سوائے اس کے جس کو گھر، اہل وعیال اور مال کی حفاظت کے لئے پیچھے رہ جانے کی ضرورت ہو، یا جس کوامیر نکلنے سے منع کردے، یا جس کو نکلنے یا قتال کرنے پر قدرت نہ ہو[1]۔

جن لوگوں نے احزاب کے دن اپنے گھروں کو جانے کا ارادہ کیا تھا،اللہ تعالی نے ان کی مذمت کی،اورفرمایا: "وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ بُيُوْتَنَا عَوْرَةٌ، وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ

(۱) سورۂ توبہ ر ۳۹۔

(۲) حدیث: "من مات و لم يغز و لم يحدث نفسه بالغزو" کی روایت مسلم (۳ر ۱۵۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸ر ۴۵ اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۴) سورۂ انفال ر ۴۵، ۴۶۔

(۱) ابن عابدین ۳ر ۲۲۱، فتح القدیر ۵ر ۱۹۰، الدسوقی ۲ر ۱۷۴، جواہر الاِکلیل ۱ر ۲۵۳، روضۃ الطالبین ۱ر ۲۱۵، مغنی المحتاج ۴ر ۲۱۹، المغنی ۸ر ۳۴۶، ۳۴۷، کشاف القناع ۳ر ۳۷۔

يُّرِيْدُوْنَ إِلاَّ فِرَارًا"[1] (اور بعض لوگ ان میں سے نبی سے اجازت مانگتے تھے کہ کہتے تھے کہ ہمارے گھر غیر محفوظ ہیں، حالانکہ وہ ذرا بھی غیر محفوظ نہیں ہیں، یہ محض بھاگنا ہی چاہتے ہیں)۔

ج- جب امام کسی قوم سے جنگ کے لئے نکلنے کا مطالبہ کرے تو ان پر اس کے ساتھ نکلنا لازم ہوگا، سوائے اس کے کہ جس کو قطعی عذر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا مَالَكُمْ إِذَا قِيْلَ لَكُمُ انْفِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْأَرْضِ، أَرَضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ، فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيْلٌ"[2] (اے ایمان والو تمہیں کیا ہوگیا ہے کہ جب تم سے کہا جاتا ہے کہ نکلو اللہ کی راہ میں تو تم زمین سے لگے جاتے ہو، کیا تم دنیا کی زندگی پر بہ مقابلہ آخرت کے راضی ہوگئے سو دنیا کی زندگی کا سامان تو آخرت کے مقابلہ میں بہت ہی قلیل ہے)۔

اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاهجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية و إذا استنفرتم فانفروا"[3] (فتح (مکہ) کے بعد ہجرت نہیں ہے، لیکن جہاد اور نیت ہے، اور جب تم سے کوچ کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو نکل پڑو) اور یہ اس لئے ہے کہ جہاد کا معاملہ امام اور اس کے اجتہاد کے سپرد کر دیا گیا ہے، رعایا پر ضروری ہے کہ اس کے بارے میں امام کی جو بھی رائے ہو اس میں اس کی اطاعت کریں[4]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کے متعین کرنے سے جہاد متعین ہو جائے گا، اگرچہ قتال کی طاقت رکھنے والے بچہ اور عورت کو متعین کرے، اور امام کا متعین کرنا یہ ہے کہ جنگ کی طرف جانے پر مجبور کر دے اور اس پر جبر کرے، جیسے کہ اس کی اصلاح حال سے متعلق چیزیں لازم ہوجاتی ہیں، اس معنی میں نہیں کہ اس کے ترک پر عذاب ہوگا، لہذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا بچہ پر وجوب کو ثابت کرنا خلاف اجماع ہے[1]۔

(۱) سورۂ احزاب / ۱۳۔
نیز دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۱۹۱، المغنی ۸/ ۳۶۴۔
(۲) سورۂ توبہ / ۳۸۔
(۳) حدیث: "لاهجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية" کی تخریج (ف / ۱) میں گذر چکی ہے، نیز دیکھئے صحیح بخاری ۴/ ۶۶۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲، المغنی ۸/ ۳۵۲، المحلی ۷/ ۲۹۱۔

مشروعیت جہاد کی حکمت:

۱۰- جہاد کا مقصد یہ ہے کہ غیر مسلموں کو اسلام کی یا مسلمانوں کے ذمہ میں داخل ہونے پر جزیہ دینے اور ان پر احکام اسلام جاری ہونے کی دعوت دی جائے، اس کے ذریعہ ان کا مسلمانوں کے درپے ہونے، ان کے شہروں پر زیادتی کرنے اور اسلامی دعوت کی راہ میں روڑے اٹکانے کا سلسلہ موقوف ہو جائے گا، اور فساد کی جڑ کٹ جائے گی، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لاَتَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ، فَإِنِ انْتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِيْنَ"[2] (اور ان سے لڑو یہاں تک کہ فساد (عقیدہ) باقی نہ رہ جائے اور دین اللہ ہی کے لئے رہ جائے سو اگر وہ باز آجائیں تو سختی (کسی پر بھی) نہیں بجز (اپنے حق میں) ظلم کرنے والوں کے)۔

اور فرمایا: "هُوَالَّذِيْ أَرْسَلَ رَسُوْلَهُ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ"[3] (وہ اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا کہ اسے وہ غالب کردے سارے بقیہ دینوں پر خواہ مشرکین کو (کیسا ہی) ناگوار ہو)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲۔
(۲) سورۂ بقرہ / ۱۹۳۔
(۳) سورۂ توبہ / ۳۳۔

نبی کریم ﷺ کی سنت اور طریقہ، نیز آپ ﷺ کے بعد خلفاء راشدین کا طریقہ کفار سے جہاد کرنے اور ان کو ترتیب وار تین امور پر اختیار دینے کا چلا آرہا ہے، اور وہ چیزیں یہ ہیں: اسلام میں داخلہ کو قبول کرنا یا جزیہ دینے کے ساتھ اپنے دین پر باقی رہنا اور عقد ذمہ کرنا، اور اگر نہ مانیں تو قتال کرنا۔

یہ حکم مشرکین عرب کے لئے نہیں ہے، اس میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے، جس کو اصطلاح ''جزیہ'' اور ''اہل الذمہ'' میں دیکھا جا سکتا ہے۔

جہاد کے لئے اجازت لینا:

الف-والدین کی اجازت:

۱۱- اگر ماں باپ دونوں مسلمان ہوں تو دونوں کی اجازت یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ہو تو جو مسلمان ہو اس کی اجازت کے بغیر جہاد جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ جہاد متعین ہو گیا ہو، مثلاً دشمن کسی مسلمان قوم پر حملہ کرے، تو جو لوگ ان کی اعانت پر قادر ہوں ان پر فرض ہے کہ ان کی مدد کے لئے ان کا رخ کریں، والدین خواہ اجازت دیں یا نہ دیں، الا یہ کہ ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو جس کی ہلاکت (کا خطرہ) ہو اس کو چھوڑنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا، اور آپ ﷺ سے جہاد کی اجازت چاہی، تو آپ ﷺ نے پوچھا: "أحي والداک؟ قال: نعم، قال: **ففیهما فجاهد**"[1] (کیا تمہارے والدین زندہ ہیں؟ کہنے لگے: ''جی ہاں، آپ نے فرمایا: تب تو تم انہیں دونوں میں جہاد کرو) تو اس سے معلوم ہوا کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک جہاد پر مقدم ہے، اور اس لئے بھی کہ جہاد میں اصل یہی ہے کہ وہ فرض کفایہ ہے جس میں دوسرا اس کی نیابت کر دیتا ہے، اور والدین کے ساتھ حسن سلوک اس پر فرض عین ہے، اس لئے کہ اس میں دوسرا اس کی نیابت نہیں کرتا، اسی لئے ایک شخص نے حضرت ابن عباس سے کہا: ''میں نے روم کا غزوہ کرنے کی نذر مانی ہے اور میرے والدین مجھے جانے سے روک رہے ہیں، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: اپنے والدین کی اطاعت کرو، اس لئے کہ تم جلد ہی پاؤ گے ان لوگوں کو جو کہ تمہارے علاوہ روم کا غزوہ کریں گے۔

اسی طرح کی روایت حضرت عمر اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے، اور یہی اوزاعی، ثوری اور تمام اہل علم کا قول ہے[1]۔

اگر والدین یا ان میں سے ایک کافر ہو، تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ان کی اجازت کے بغیر جہاد کرنا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ کے صحابہ میں کچھ ایسے بھی تھے جن کے والدین کافر تھے، اور وہ سب ان کی اجازت کے بغیر جہاد کرتے تھے، ان میں حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت ابوحذیفہؓ بن عتبہ بن ربیعہ بھی تھے جو کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے اور ان کے باپ مشرکین کے سردار تھے[2]۔

اور اس لئے بھی کہ جہاد سے روکنے میں کافر متہم فی الدین ہے،

---

(۱) حدیث: "أحي والداک؟ قال نعم!......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۴۰/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۹۷۵/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲۲۰/۳، جواہر الإکلیل ۲۵۲/۱، حاشیۃ الدسوقی ۱۷۵/۲، ۱۷۶، المہذب ۲۲۹/۲، نہایۃ المحتاج ۵۷/۸، المغنی ۳۵۸/۸، المحلی ۲۹۲/۷۔

(۲) فتح القدیر ۱۹۴/۵، ابن عابدین ۲۲۰/۳، حاشیۃ الدسوقی ۱۷۵/۲، ۱۷۶، جواہر الإکلیل ۲۵۲/۱، المہذب ۲۲۹/۲، نہایۃ المحتاج ۵۷/۸، المغنی ۳۵۹/۸، کشاف القناع ۴۴/۳۔

اس لئے کہ اس میں اہانت اسلام کے قصد کا گمان پایا جاتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں، نیز بعض مالکیہ نے اس استثنا کی صراحت کی ہے کہ کافر والدین یا ان میں سے ایک اگر خوف یا مشقت کی وجہ سے اس کے نکلنے کو ناپسند کریں، تو ان کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گا، اور اگر اپنے ہم مذہب سے قتال کو ناپسند کرنے کی وجہ سے (اس کے نکلنے کو ناپسند کریں) تو جب تک ان کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو ان کی اطاعت نہیں کرے گا، اس لئے کہ اگر وہ تنگ دست اور اس کی خدمت کے محتاج ہوں تو خدمت کرنا اس پر فرض ہوتا ہے خواہ وہ کافر ہی کیوں نہ ہوں، اور فرض کفایہ کی طرف جانے کے لئے فرض عین کا چھوڑ دینا صحیح نہیں ہے، احادیث کے عموم کی وجہ سے ثوری اسی کے قائل ہیں [1]۔

اگر اس کے والدین نہ ہوں اور دادا یا نانی موجود ہوں تو ان کی اجازت کے بغیر جہاد کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حسن سلوک کے بارے میں وہ والدین کی طرح ہیں، اور اگر اس کے دادا اور نانی اجازت دے دیں اور نانا اور دادی اجازت نہ دیں، تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ دادا اور نانی ماں باپ کی غیر موجودگی میں ان کے قائم مقام ہوتے ہیں، اور دوسرے دو (نانا اور دادی) بقیہ اجانب کی طرح ہوتے ہیں، الا یہ کہ پہلے دو (دادا اور نانی) موجود نہ ہوں [2]۔

اگر اس کے باپ اور دادا، یا ماں اور نانی دونوں ہوں، تو صحیح قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے باپ کے ساتھ دادا نیز ماں کے ساتھ نانی سے اجازت لینا ضروری ہوگا، اس لئے کہ والدین کی موجودگی دادا اور نانی کے ساتھ حسن سلوک کو ساقط نہیں کرتی

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۶، المغنی ۸/ ۳۵۹۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۰۔

اور نہ ہی اس پر ان دونوں کی شفقت کم کرتی ہے، حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے۔

البتہ حنابلہ کے یہاں مذہب (مختار) اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ (ان سے اجازت لینا) اس پر لازم نہیں ہے، اس لئے کہ ماں باپ کی وجہ سے دادا اور نانی کو ولایت اور حضانت کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے [1]۔

جہاد میں والدین سے اجازت لینا اسی وقت واجب ہوتا ہے جب وہ متعین نہ ہو، لیکن جب اس پر جہاد متعین ہو جائے تو فقہاء اس پر متفق ہیں کہ والدین سے اجازت لینا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ جہاد فرض عین ہو گیا ہے، اور اس کا چھوڑنا معصیت ہے، اور اللہ کی معصیت میں کسی کی اطاعت نہیں ہے۔

اوزاعی فرماتے ہیں: فرائض جمعہ، حج اور قتال کے ترک میں والدین کی اطاعت نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ اس پر متعین عبادت ہے، لہٰذا نماز ہی کی طرح ان میں والدین کی اجازت معتبر نہیں ہے [2]۔

اجازت سے رجوع:

۱۲- جو والدین کی اجازت سے جہاد کے لئے نکلے، پھر والدین اجازت سے رجوع کر لیں یا والدین کافر ہوں اور وہ جہاد کے لئے نکلنے کے بعد اسلام قبول کر لیں اور اجازت نہ دیں اور مجاہد نے حال جان لیا، تو شافعیہ کے قول مشہور اور حنابلہ کے نزدیک اگر اس نے قتال شروع نہیں کیا ہے اور جنگ میں شریک نہیں ہوا ہے تو اس پر لوٹنا

(۱) المہذب ۲/ ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۱۱، المغنی ۸/ ۳۵۹، کشاف القناع ۳/ ۴۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ضروری ہوگا، الا یہ کہ اس کو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا مسلمانوں کی دل شکنی کا اندیشہ ہو تو لوٹنا ضروری نہیں ہوگا، پھر اگر خوف کی وجہ سے اس کے لئے لوٹنا ممکن نہ ہو اور لشکر کی واپسی تک راستہ کے کسی گاؤں میں ٹھہرنا ممکن ہو تو ٹھہرنا اس کے لئے ضروری ہوگا، اور شافعیہ کے یہاں ایک دوسرا قول بھی ہے کہ لوٹنا اس پر لازم نہ ہوگا۔

اور اگر قتال شروع کرنے کے بعد علم ہوا تو قول اصح کے مطابق شافعیہ کہتے ہیں کہ واپسی حرام ہوگی، اور ڈٹ جانا واجب ہوگا، اس لئے کہ ثابت قدمی کے حکم میں عموم ہے، نیز اس کی واپسی سے دل شکنی ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ واپسی حرام نہیں ہے، بلکہ واپس ہونا واجب ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ لوٹنے اور ڈٹے رہنے کے درمیان اسے اختیار ہوگا، اور اگر دشمن مسلمانوں کا احاطہ کرلیں تو جہاد کا فرض ہونا متعین ہو جائے گا، اور اجازت ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ اس حالت میں جہاد چھوڑنا ہلاکت کا سبب بن جائے گا، لہذا جہاد کرنا والدین کے حق پر مقدم ہوگا[1]۔

اگر والدین غزوہ میں جانے کی اجازت دے دیں، اور اس پر جنگ نہ کرنے کی شرط لگا دیں، پھر وہ قتال میں موجود رہے، تو اس پر قتال کرنا متعین ہو جائے گا، اور والدین کی شرط ساقط ہو جائے گی، اوزاعی اور ابن المنذر کا یہی قول ہے، اس لئے کہ اس پر قتال کرنا واجب ہو گیا ہے، لہذا اس کے ترک کرنے میں والدین کی اطاعت باقی نہیں رہی، اور اگر ان کی اجازت کے بغیر نکلے اور قتال کے وقت موجود رہے، پھر اس کو واپسی کا خیال ہو تو اس کے لئے واپسی جائز نہ ہوگی[2]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۸، المہذب ۲/ ۲۲۹، المغنی ۸/ ۳۵۹، ۳۶۰۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ب- قرض دینے والے کی اجازت:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر دین فوری واجب الادا ہو تو مدیون جہاد کے لئے نہیں نکلے گا، اس کے ماسوا میں فقہاء کے کئی اقوال ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مدیون اپنے قرض دہندہ کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گا گرچہ اس کے پاس بقدر ادائیگی مال بھی نہ ہو، اس لئے کہ اس سے قرض خواہ کا حق یعنی اس کے ساتھ ہمیشہ رہنا متعلق ہے، اور اگر قرض خواہ اس کو اجازت دے دے، اور بری (الذمہ) نہ کرے، تو دین ادا کرنے کے لئے ٹھہرنا مستحب ہوگا، اس لئے کہ بہتر یہ ہے کہ زیادہ ضروری سے ابتدا کی جائے، اور اگر نکل جائے تو کوئی حرج نہ ہوگا، یہی حکم کفیل کا بھی ہے، بشرطیکہ وہ دائن کے حکم سے (کفیل) ہوا ہو اور اجازت کے وجوب میں مال کے کفیل اور جان کے کفیل مساوی ہوں گے۔

اگر دین مؤجل ہو اور اس کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے واپسی کا یقین ہو تو اس کو بلا اجازت نکلنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ دین کی ادائیگی کا مطالبہ اس کی طرف متوجہ نہیں ہے، لیکن اس کی ادائیگی کے لئے رکنا افضل ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک جس دین کی ادائیگی فوری ضروری ہے اس میں اجازت لینے کی شرط اس وقت ہے جبکہ وہ اپنے مال کو بیچ کر دین ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اور اگر اس پر قادر نہ ہو، یا دین مؤجل ہو (اس کی ادائیگی فوری ضروری نہ ہو) اور اس کی غیر موجودگی میں ادائیگی کا وقت آنے والا نہ ہو تو قرض خواہ کی اجازت کے بغیر نکلے گا اور اگر اس کی غیر موجودگی میں ادائیگی کا وقت آنے والا ہو، اور اس کے پاس اتنا مال ہو جس سے اسے پورا کیا جا سکتا ہے، تو کسی شخص کو

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۱۔

وکیل بنادے، جواس کی طرف سے ادا کردے گا[(۱)]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر قرض کی ادائیگی فوری ضروری ہو اور مدیون تنگ دست نہ ہو، یعنی قرض کی ادائیگی کے بقدر اس کے پاس مال موجود ہو تو نہیں نکلے گا، اور اسی طرح جب قرض کی ادائیگی کے بقدر نہ ہو تو بھی ایک قول کے مطابق نہیں نکلے گا، لیکن صحیح یہ ہے کہ جب وہ تنگ دست ہو تو اسے روکنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ فی الحال مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

اور اگر دین مؤجل ہو تو اصح قول یہ ہے کہ روکنا جائز نہ ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ روکنا جائز ہوگا الا یہ کہ دین کا کفیل مقرر کردے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر بقدر ادائیگی نہ چھوڑ رہا ہو تو اسے روکنے کا حق ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر اس کے لوٹنے سے پہلے دین (کی ادائیگی) کا وقت ہو رہا ہو، تو دائن کو روکنے کا حق ہوگا[(۲)]۔

حنابلہ کے نزدیک اپنے قرض خواہ کی اجازت کے بغیر نکلنا جائز نہ ہوگا، دین خواہ فوری واجب الادا ہو یا مؤجل، الا یہ کہ بقدر ادائیگی مال چھوڑے، یا اس کا کوئی کفیل مقرر کرے یا رہن رکھ کر اس کو اعتماد دلائے، اس لئے کہ روایت ہے کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ کا کیا خیال ہے کہ اگر میں اللہ کے راستہ میں شہید ہو جاؤں تو کیا میری خطائیں درگزر کردی جائیں گی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**نعم إن قتلت وأنت صابر محتسب، مقبل غير مدبر، إلا الدين، فإن جبريل عليه السلام قال لي ذلک**"[(۳)] (ہاں ہاں، بشرطیکہ تمہاری شہادت اس حال میں ہوئی ہو کہ تم اپنی جگہ پر ڈٹے ہوئے اور ثواب کی امید کئے ہوئے ہو، پیش قدمی کرنے والے نہ کہ پیچھے ہٹنے والے بنوسوائے دین کے، (کہ دین معاف نہیں ہوگا) اس لئے کہ جبرئیلؑ نے مجھ سے یہی کہا ہے)۔

اور اس لئے کہ مشہور صحابی حضرت جابرؓ کے والد حضرت عبداللہ بن حرام غزوہ احد میں اس حال میں نکلے کہ ان پر بہت دین تھا، اور ان کی شہادت ہوگئی، ان کی طرف سے ان کے بیٹے نے قرض ادا کیا، نبی کریم ﷺ کو علم تھا لیکن کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ آپ ﷺ نے ان کی تعریف کی اور فرمایا: "ملائکہ برابر اپنے پروں سے ان پر سایہ کئے ہوئے تھے، یہاں تک کہ تم نے ان کو اٹھالیا"[(۱)] اور ان کے بیٹے حضرت جابرؓ سے فرمایا: "**أفلا أبشرک بما لقي الله به أباک؟ ما كلم الله أحدا قط، إلا من وراء حجاب، وأحيا أباک وكلمه كفاحا**"[(۲)] (اللہ نے تمہارے والد پر جو نوازش کی ہے، کیا میں تمہیں اس کی خوشخبری نہ سناؤں؟ اللہ نے کبھی بھی پردے کی آڑ کے بغیر کسی سے بات نہیں کی ہے، اور اس نے تمہارے والد کو زندہ کیا اور ان سے آمنے سامنے بات کی)۔

اور اس لئے کہ جہاد میں شہادت کا قصد کیا جاتا ہے جس سے کہ جان فوت ہوجاتی ہے، تو اس کے فوت ہونے سے حق فوت ہوجائے گا[(۳)]۔

بہرحال، جب جہاد متعین ہوجائے تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کے قرض خواہ کو اجازت دینے کا حق

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۱۰، ۲۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/۵۶، ۵۷۔

(۳) حدیث: "إن رجلا جاء إلی النبي ﷺ ......" کی روایت مسلم (۳/۱۵۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "مازالت الملائكة تظله بأجنحتها......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۹۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر ابن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أفلا أبشرک بما لقي الله به أباک......" کی روایت ترمذی (۵/۲۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) المغنی ۸/۳۵۹، ۳۶۰، کشاف القناع ۳/۴۴، ۴۵۔

نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ فرض عین ہوگیا ہے، لہذا تمام فرائض عین کی طرح وہ ان چیزوں پر مقدم ہوجائے گا جو اس کے ذمہ میں ہیں، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے یہ مستحب ہے کہ جہاں قتل ہونے کا اندیشہ ہو وہاں نہ رہے، یعنی دعوت مبارزت نہ دے اور جنگجوؤں کی پہلی صف میں کھڑا نہ ہو، اس لئے کہ اس میں حق کو فوت کردینے کے لئے (خود کو) پیش کردینا ہے، بلکہ دین کی حفاظت کے لئے درمیان صف یا کنارہ میں کھڑا ہوگا[۱]۔

ج-امام کی اجازت:

۱۴- شافعیہ اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امام یا اس کی طرف سے مقرر کردہ امیر کی اجازت کے بغیر غزوہ میں جانا مکروہ ہے، اس لئے کہ غزوہ ضرورت کے مطابق ہوتا ہے، اور امام یا امیر ہی اس کو زیادہ جانتے ہیں، لیکن یہ حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں جان کو ہلاکت کے لئے پیش کرنے سے زیادہ کچھ نہیں ہے، اور جہاد میں جان کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا جائز ہے۔

اور اس لئے کہ جنگ کا معاملہ امیر کے سپرد ہے، اور دشمن کی قلت و کثرت، نیز دشمن کی کمین گاہوں اور تدبیر کا زیادہ علم اسی کو ہے، لہذا اس کی رائے کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اس لئے کہ مسلمانوں کے لئے یہی زیادہ قابل احتیاط ہے، اور اس لئے بھی کہ جب اس کی اجازت کے بغیر مبارزت جائز نہیں، تو غزوہ میں جانا بدرجہ اولی (جائز نہ ہوگا) الا یہ کہ ان پر اچانک ایسا دشمن حملہ کردے جس کے قابو پا جانے کا اندیشہ ہو، اور اجازت لینا ان کے لئے ممکن نہ ہو، تو ان سے قتال نیز ان کی طرف نکلنے کے تقاضا سے اجازت (لینے کا حکم) ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اجازت کے انتظار میں اس کو چھوڑ دینے سے فساد ہوگا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب کفار نے نبی کریم ﷺ کی اونٹنیوں پر حملہ کیا، تو حضرت سلمہ بن الاکوع نے اس کو مدینہ سے باہر جالیا، اور بغیر اجازت ان کا پیچھا کیا اور ان سے قتال کیا، نبی کریم ﷺ نے ان کی تعریف کی اور فرمایا: "**خير رجالتنا سلمة بن الأكوع، وأعطاه سهم فارس وراجل**"[۱] (ہمارے پیادوں میں سے بہتر سلمہ بن الاکوع ہیں، اور ان کو ایک سوار اور ایک پیادہ کا حصہ دیا)۔

اماموں کے ساتھ جہاد:

۱۵- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ امیر لشکر کے ساتھ غزوہ کیا جائے گا گرچہ وہ ظالم ہو، اس لئے اس میں دو ضرروں میں سے ایک ضرر کا ارتکاب ہے، اور اس لئے کہ اس کے ساتھ جہاد ترک کردینا، بعد میں جہاد کو منقطع کردینے، مسلمانوں پر کافروں کا غلبہ حاصل کرلینے نیز ان کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے اور کلمۂ کفر کا غلبہ پالینے کا سبب بن جائے گا، جبکہ نصرت دین واجب ہے، اور اسی طرح اپنے احکام میں ظلم کرنے والے اور شکاری پرندہ کے ساتھ فسق کرنے والے (کے ساتھ جہاد کیا جائے گا) اس غدار کے ساتھ نہیں (کیا جائے گا) جو عہد و پیمان توڑ دیتا ہو[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/۲۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۲، نہایۃ المحتاج ۸/۵۷، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۱۴، المغنی ۸/۳۶۰، کشاف القناع ۳/۴۵۔

(۱) المہذب ۲/۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/۶۰، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۳۸، المغنی ۸/۳۶۴۔

اور حدیث: "خير رجالتنا سلمة بن الأكوع......" کی روایت مسلم (۳/۱۴۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت سلمہ بن اکوع سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۲۲، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۴، المغنی ۸/۳۵۰۔

وجوب جہاد کی شرطیں:

الف-اسلام:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اسلام وجوب جہاد کے شرائط میں سے ہے، اس لئے کہ وہ تمام ہی احکام کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے، اور اس لئے بھی کہ کافر جہاد میں نا قابل اطمینان ہے، اور امام اس کو مسلمانوں کے لشکر کے ساتھ نکلنے کی اجازت نہیں دے گا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں: رسول اللہ ﷺ بدر کی طرف نکلے تو مشرکین میں سے ایک شخص آپ کے پیچھے ہولیا تو آپ ﷺ نے اس سے دریافت فرمایا: **"تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك"**[1] (تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتے ہو؟ کہنے لگا: نہیں! آپ ﷺ نے فرمایا: تو تم لوٹ جاؤ، میں کسی مشرک سے ہرگز مدد نہیں لوں گا)۔

اور اس لئے کہ اس کے شرکت کرنے سے فائدہ کے مقابلہ میں ضرر کا اندیشہ زیادہ ہے، اور اس کی بدنیتی کے سبب اس کے مکر وفساد پر اطمینان نہیں کیا جاسکتا، اور جنگ تقاضا کرتی ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ خیر خواہی ہو، اور کافر اس کا اہل نہیں ہے۔

ب-عقل:

۱۷- مجنون مکلّف نہیں ہے لہذا اس پر جہاد واجب نہیں، اور اس سے جہاد ہو بھی نہیں سکتا ہے۔

ج-بلوغ:

۱۸- کمزور جسم والے نابالغ بچہ پر جہاد واجب نہیں ہے، اور وہ غیر مکلّف ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: **"عرضت على رسول الله ﷺ يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة فلم يجزني في المقاتلة"**[1] (احد کے دن مجھے رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا، جبکہ میں چودہ سال کا تھا، تو آپ نے مجھے قتال کی اجازت نہیں دی)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے بدر کے دن حضرت اسامہ بن زید، حضرت براء بن عازب، حضرت زید بن ثابت، حضرت زید بن ارقم اور حضرت عرابہ بن اوسؓ کو واپس کر دیا، اور ان کو بچوں اور عورتوں کا محافظ مقرر کر دیا[2]، اور اس لئے کہ جہاد جسمانی عبادت ہے، لہذا روزہ، نماز اور حج کی طرح بچہ اور پاگل پر جہاد واجب نہ ہوگا۔

د-مرد ہونا:

۱۹- جہاد واجب ہونے کے لئے مرد ہونا شرط ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے دریافت کیا: یا رسول اللہ! کیا عورتوں پر جہاد ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **"جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة"**[3] (ایسا جہاد ہے جس میں قتال نہیں

---

(۱) حدیث: "فارجع فلن أستعين بمشرك......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عمرؓ: "عرضت على رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات کے، ابن عابدین ۳/ ۲۲۱، ۲۲۲، المدونہ ۳/ ۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، المہذب ۲/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۰۹، ۲۱۰، المغنی ۸/ ۳۴۷، کشاف القناع ۳/ ۶۲۔

(۲) حدیث: "وقد رد رسول الله ﷺ يوم بدر......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۲۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "جهاد لا قتال فيه، الحج والعمرة" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۶۸، طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن خزیمہ (۴/ ۳۵۹ طبع المکتب الإسلامی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(یعنی) حج اور عمرہ ہے)۔

اور اسی بنا پر جب تک گزشتہ تین حالتوں کے سبب (جہاد) متعین نہ ہو گیا ہو عورتوں پر واجب نہ ہوگا۔

جہاں تک مجاہدین کے ساتھ عورتوں کے لے جانے کا تعلق ہے، تو جس سریہ میں اطمینان نہ ہو اس میں نکلنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں عورتوں کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہے، اور امام ان کو نکلنے سے روک دے گا، اس لئے کہ ان کی وجہ سے فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہے، اور کمزوری و بزدلی کے غلبہ کی وجہ سے وہ قتال کی اہلیت نہیں رکھتیں، اور اس لئے بھی کہ یہ ممکن ہے کہ دشمن ان پر کامیابی پا جائیں، اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ جس چیز کو حرام کر دیا ہے اس کو وہ حلال سمجھیں۔

حنابلہ نے امیر کی ضرورت کے لئے اس کی بیوی یا کسی مصلحت کے تحت عمر دراز عورت کو مستثنیٰ کیا ہے، چنانچہ ان جیسی عورتوں کو اجازت دی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ربیع بنت معوذ سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں: ہم عورتیں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوہ میں نکلتی تھیں، لوگوں کو پانی پلاتی تھیں، اور پانی سے ان کی خدمت کرتی تھیں، اور زخمیوں و مقتولین کو مدینہ واپس لاتی تھیں [1]۔

لیکن جب ایسا عظیم لشکر ہو جس پر اطمینان ہو تو مسلمانوں کے ساتھ عورتوں کو لے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ سلامتی کا گمان غالب ہے، اور غالب متحقق کی طرح ہوتا ہے۔

خنثیٰ مشکل (ہجڑے) پر جہاد واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مرد ہونا معلوم نہیں ہے، لہٰذا شرط وجوب میں شک کے ساتھ واجب نہ ہوگا [2]۔

(۱) حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث: "كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
دیکھئے: المغنی ۸/ ۳۶۵، ۳۶۶۔

(۲) حوالۂ سابق۔

ھ- جہاد کے اخراجات پر قدرت:

۲۰ - وجوب جہاد کے لئے ہتھیاروں کے حاصل کرنے پر قدرت شرط ہے۔

اسی طرح اس فقیر پر بھی جہاد واجب نہیں ہے، جو اپنے اہل وعیال کے نفقہ سے فاضل اتنے مال کو نہیں پاتا جسے راستہ میں خرچ کر سکے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلاَ عَلَى الَّذِيْنَ لاَيَجِدُوْنَ مَايُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ" [1] (اور نہ ان پر کوئی حرج ہے جو خرچ کرنے کو کچھ نہیں پاتے)۔

اگر قتال شہر کے دروازہ یا اس کے آس پاس ہو رہا ہو تو اس پر جہاد واجب ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کو راستہ کے نفقہ کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر ایسی مسافت پر ہو جس میں نماز کے اندر قصر ہے اور وہ کسی ایسے ذریعہ پر قدرت نہیں رکھتا ہے جو اسے وہاں منتقل کر سکے، تو اس پر جہاد واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلاَ عَلَى الَّذِيْنَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ، قُلْتَ لاَأَجِدُمَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً اَلَّايَجِدُوْا مَايُنْفِقُوْنَ" [2] (اور نہ ان لوگوں پر (کوئی الزام ہے) کہ جو آپ کے پاس آتے ہیں کہ آپ انہیں سواری دے دیں اور آپ کہتے ہیں کہ میرے پاس تو کچھ ہے نہیں جس پر تمہیں سوار کر دوں تو وہ واپس جاتے ہیں اس حال میں کہ ان کی آنکھوں سے آنسو رواں ہوتے ہیں اس غم میں کہ انہیں کچھ میسر نہیں جو وہ خرچ کریں)۔

اور اسے جس ذریعہ نقل کی ضرورت ہے اس کو اگر امام دے دے تو قبول کر لینا اور جہاد کرنا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ امام جو کچھ اسے دے رہا ہے اس کا حق ہے، اور اگر غیر امام اس پر صرف

(۱) سورۂ توبہ/ ۹۱۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۹۲۔

کرے تو قبول کرنا اس کے لئے ضروری نہیں ہوگا [1]۔

و-ضرر سے سلامتی:

۲۱-استطاعت نہ رکھنے والے لاچار پر جہاد واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ عاجزی وجوب کی نفی کرتی ہے، اور مستطیع وہ ہے جس کا جسم مرض سے صحیح سالم ہو۔

لہذا اسی وجہ سے دائمی امراض کا وہ مریض نہیں نکلے گا جس کا مرض سواری اور قتال کرنے سے مانع ہو، بایں طور کہ اسے ایسی مشقت ہوتی ہو جسے عادتاً برداشت نہیں کیا جاسکتا۔

اگر مرض معمولی اور جہاد سے روکنے والا نہ ہو تو اس کی وجہ سے جہاد کا وجوب ساقط نہیں ہوگا، مثلاً ڈاڑھ کی تکلیف اور معمولی سردرد وغیرہ، اس لئے کہ ان کے ساتھ جہاد کرنا دشوار نہ ہوگا [2]۔

اور اگر نکلنے پر قادر ہو قتال پر نہ ہو تو ڈرانے کے مقصد سے تعداد بڑھانے کے لئے اسے نکلنا چاہئے [3]۔

مریض ہی کی طرح ایسے مریض کا تیماردار بھی ہوگا جس کا اس کے علاوہ کوئی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو [4]۔

نابینا، لنگڑا، اپاہج اور جس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو، جہاد کے لئے نہیں نکلیں گے، اس لئے کہ یہ اعذار ان کو جہاد سے روکنے والے ہیں اور اللہ تعالی فرماتا ہے: "**لَيْسَ عَلَى الْأَعْمٰى حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْمَرِيْضِ حَرَجٌ**"[5] (کوئی گناہ نہ

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۰، ۲۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۱۰، المغنی ۸/ ۳۴۸۔
(۲) حاشیہ ردالمحتار ۳/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۵، المغنی ۸/ ۳۴۸، کشاف القناع ۳/ ۳۶۔
(۳) ردالمحتار ۳/ ۲۲۱، فتح القدیر ۵/ ۱۹۳۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۵۔
(۵) سورۂ فتح/ ۱۷۔

اندھے پر ہے اور نہ کوئی گناہ لنگڑے پر ہے اور نہ کوئی گناہ بیمار پر) اور فرمایا: "**لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَايُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ**"[1] (کوئی گناہ ناطاقتوں پر نہیں ہے اور نہ بیماروں پر اور نہ ان پر جو خرچ کرنے کو کچھ نہیں پاتے، جبکہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ وہ خلوص رکھیں)۔

جہاں تک نابینا کا تعلق ہے تو معروف بات ہے کہ وہ قتال کے لائق نہیں ہے، لہذا اس پر قتال واجب نہ ہوگا، اور نابینا ہی کے حکم میں آشوب چشم میں مبتلا اور اتنی کمزور نگاہ والا بھی ہے جس کے لئے ہتھیار سے بچنا ممکن نہ ہو، اور اگر ایسا ہو کہ جس ہتھیار سے بچنا ہے اس کا ادراک کر سکے اور لوگوں کو پہچان سکے تو اس پر جہاد واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ قتال پر قدرت رکھتا ہے، اور اگر اس کا ادراک نہ کر سکے تو واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ قتال پر قادر نہیں ہے، اور کانا اور رتوندھی والے پر، جو دن میں دیکھتا ہے اور رات میں نہیں، واجب ہوگا، اس لئے کہ قتال کے بارے میں وہ بینا کی طرح ہیں [2]۔

جہاں تک لنگ کا تعلق ہے تو اس سے مراد وہ شدید لنگڑاہٹ ہے جو ٹھیک سے چلنے اور سواری کرنے سے روک دے، جیسے لنج وغیرہ اور یہ واضح لنج کو کہتے ہیں خواہ ایک ہی پیر میں ہو، اور اگر معمولی ہو جس کے ساتھ سواری کرنا اور چلنا ممکن ہو تو وہ وجوب جہاد سے مانع نہ ہوگا اگرچہ تیز دوڑنا اس پر دشوار ہو، اس لئے کہ (جہاد اس کے لئے) ممکن ہے، لہذا وہ کانا کی طرح ہو گیا۔

لنگڑے ہی کے حکم میں وہ ہوگا جس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو یا لنج ہو،

(۱) سورۂ توبہ/ ۹۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۵ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، المہذب ۲/ ۲۲۸، کشاف القناع ۳/ ۳۶۔

اگر چہ ایک ہی ہاتھ کی اکثر انگلیوں کے سبب ہو، اس لئے کہ اب ہاتھوں میں پکڑنے اور زخم لگانے کی صلاحیت نہیں رہی، اور انہیں دونوں کی طرح وہ شخص ہوگا جس کی پوری انگلیاں نہ ہوں۔

پیروں کی انگلیوں کے کٹنے کا کوئی اثر نہ ہوگا، بشرطیکہ واضح لنگڑاہٹ کے بغیر اس کے ساتھ چلنا ممکن ہو [1]۔

جس کو امام جہاد میں نکلنے سے روک دے گا:

۲۲- شافعیہ اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امام یا اس کے نائب کے لئے مسنون ہے کہ پسپائی پر ابھارنے والے اور افواہ پھیلانے والے کو، جب تک فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، نکلنے اور صف میں حاضر ہونے سے روک دے اور اس سے نکال دے، بلکہ جب اس سے اس کے واقع ہونے کا ظن غالب ہو، اور اس کی موجودگی دوسرے کے لئے مضر ہو تو صحیح رائے یہ ہے کہ ایسا کرنا امام پر واجب ہوگا [2]۔

پسپائی پر ابھارنے والا وہ ہے جو دوسروں کو غزوہ سے روکے، اور اس کی طرف نکلنے سے ان میں بے رغبتی پیدا کرے، مثلاً کہے: ''گرمی یا سردی سخت ہے، مشقت زیادہ ہے، اور لشکر کی شکست سے اطمینان حاصل نہیں ہے وغیرہ، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''لَوْ خَرَجُوْا فِيْكُمْ مَّازَادُوْكُمْ إِلَّاخَبَالاً وَلَا وْضَعُوْا خِلَالَكُمْ يَبْغُوْنَكُمُ الْفِتْنَةَ'' [3] (اگر یہ لوگ تمہارے شامل ہوکر چلتے تو تمہارے درمیان فساد ہی بڑھاتے، یعنی تمہارے درمیان فتنہ پردازی کی فکر میں دوڑے دوڑے پھرتے)۔

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے: تمہارے درمیان اختلاف کھڑا کردیتے، اور ایک قول یہ ہے: تمہاری جمعیت بکھیرنے میں جلدی کرتے [1]۔

افواہ پھیلانے والا وہ ہے جو یہ کہے: مسلمانوں کا سریہ ہلاک ہوگیا، اور نہ ان کو کمک ملنی ہے اور نہ ان کو کفار سے مقابلہ کی طاقت ہے وغیرہ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وَلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقَاعِدِيْنَ'' [2] (لیکن اللہ نے ان کے جانے کو پسند ہی نہ کیا اس لئے انہیں جمار ہنے دیا اور کہہ دیا گیا بیٹھنے والوں کے ساتھ بیٹھے رہو)۔

اور ایسے لوگوں کو بھی اجازت نہ دے جو مسلمانوں کے خلاف مدد کریں، مثلاً کفار کے لئے جاسوسی کریں اور مسلمانوں کے بھیدوں پر ان کو مطلع کریں، یا مسلمانوں کے حالات کے بارے میں ان سے خط وکتابت کریں اور ان کے پوشیدہ رازوں کی طرف رہنمائی کریں، یا ان کے جاسوسوں کو پناہ دیں، اور نہ ان لوگوں کو اجازت دے جو مسلمانوں کے درمیان عداوت پیدا کریں، اور فساد کی کوشش کریں، اس لئے کہ آیت ہے: ''وَلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْبِعَاثَهُمْ'' (لیکن اللہ نے ان کے جانے کو پسند ہی نہ کیا) اور اس لئے بھی کہ یہ لوگ مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہیں، لہٰذا ان کو روک دینا اس کے لئے ضروری ہے [3]۔

اگر ان میں سے کوئی اس کے ساتھ نکلے تو نہ اس کا حصہ لگایا جائے گا اور نہ ہی اسے (بغیر حصہ لگائے یونہی) کچھ دیا جائے گا، اگر چہ وہ مسلمانوں کی اعانت کا اظہار کرے، اس لئے کہ اس کا احتمال ہے کہ اس کا اظہار بطور منافقت کر رہا ہو، اور اس کی دلیل ظاہر بھی ہوچکی ہے، لہٰذا وہ ضرر محض ہے، اس لئے مسلمانوں نے جو مال

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۵، المہذب ۲/ ۲۲۸۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۵۷، المغنی ۸/ ۳۵۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۰۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۴۷۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۳۰۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۴۶۔
(۳) المغنی ۸/ ۳۵۱۔

غنیمت حاصل کیا ہے اس میں اس کو استحقاق نہیں ہے، اور اگر امیر انہیں میں سے ایک ہو تو اس کے ساتھ خروج مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ جب پسپائی پر آمادہ کرنے والے، افواہ پھیلانے والے اور جاسوس وغیرہ کا تابع بن کر نکلنا ممنوع ہے، تو امیر بن کر نکلنا بدرجہ اولی ممنوع ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس سے اپنے ساتھیوں کے ضرر پہنچانے پر اطمینان نہیں کیا جا سکتا[1]۔

یہ تو ہے ہی اور ہر وہ عذر جو حج کے وجوب سے مانع ہو جہاد کے وجوب سے بھی مانع ہوگا، سوائے کفار کی جانب سے راستہ کے خوف کے، اس لئے کہ یہ عذر اگرچہ وجوب حج سے مانع ہے، لیکن وجوب جہاد سے مانع نہیں ہے، اس لئے کی جہاد کی بنیاد ہی خوف نا کیوں سے مقابلہ کرنے پر ہے۔

لوگوں سے مال لے کر قتال کرنا:

۲۳ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب تک مسلمانوں کے لئے ''فئ'' ہے جہاد کے لئے لوگوں سے مال لینا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور بیت المال کا مال مسلمانوں کے حالات کے لئے تیار شدہ ہے، اور ظاہر یہی ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے، اس لئے کہ طاعت پر حقیقی اجرت لینا حرام ہے، تو اس سے مشابہ چیزوں میں مکروہ ہوگا۔

قتال کے لئے مال لینے پر امام مالک سے اس کی شدید کراہت منقول ہے، اور اگر بیت المال میں کچھ نہ پایا جائے تو ضرورتاً مال لینا مکروہ نہ ہوگا، اور وہ ادنی ضرر (یعنی اجرت) کے ذریعہ اعلی ضرر (یعنی کفار کے شر کو مسلمانوں کی طرف متجاوز ہونے) کو دفع کرنا ہے، ''ابن عابدین'' کہتے ہیں: لہذا ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو اختیار کیا جائے گا۔

البتہ مال لینے کے جواز کے سلسلہ میں مالکیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ یہ ایک مرتبہ کے لئے ہو، مثلاً مال دینے والا اپنی جانب سے نکلنے والے سے کہے: میں تم سے اتنی رقم پر جہاد پر جانے کا معاملہ کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم اس سال میرے بدلہ جہاد کے لئے نکلو، اور اگر اس سے یہ معاملہ کرے کہ جہاد کے لئے جب بھی نکلنا ہو تو وہ اس کا نائب بن کر نکلے تو غرر کی قوت کی وجہ سے یہ معاملہ جائز نہ ہوگا، لہذا ''خرجہ'' سے مراد ایک مرتبہ کا نکلنا ہے۔

اسی طرح جو اپنی جان و مال سے جہاد پر قادر ہو، اس پر جہاد لازم ہوگا، اس لئے کہ اجرت لینا مناسب نہیں، اور جب غزوہ پر نہ جانے والا غزوہ پر جانے والے سے کہے: ''یہ مال لو اور میری جانب سے غزوہ کرو'' تو یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ جہاد کے لئے اجرت پر لینا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ یہ کہے: اور اس کے ذریعہ غزوہ کرو[1] (تو یہ جائز ہے)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ کوئی کسی کی طرف سے عوض لے کر یا بلا عوض لئے ہوئے جہاد نہیں کرے گا، اس لئے کہ جب وہ قتال میں شرکت کرے گا تو اس کے حق میں متعین طور پر جہاد فرض ہو جائے گا، لہذا دوسرے کی جانب سے جہاد ادا نہیں ہوگا۔

امام یا کسی دوسرے کی طرف سے کسی مسلمان کو جہاد کے لئے اجرت پر رکھنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ خود جہاد کرنے والے کی طرف سے ہوتا ہے نہ کہ کسی دوسرے کی طرف سے۔

سرکاری آفس سے مجاہدین جو فئ لیتے ہیں، اور رضا کارانہ کام کرنے والا جو زکاۃ لیتا ہے وہ اجرت نہیں اعانت ہے۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۳۵۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۰۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۲، المدونہ ۳/ ۳۱، ۴۴۔

اور جس کو غزوہ پر مجبور کیا گیا ہو، اس پر اگر جہاد متعین ہو جائے تو اس کے لئے کوئی اجرت نہیں، ورنہ وہ نکلنے سے لے کر جنگ میں شرکت کرنے تک کی اجرت کا مستحق ہوگا[(۱)]۔

رہے حنابلہ تو خرقی کہتے ہیں: ''اگر امیر کسی قوم کو مسلمانوں کے ساتھ ان کے فائدہ کے لئے غزوہ کرنے کے لئے مزدوری پر رکھے، تو ان کے لئے حصہ نہیں لگایا جائے گا، اور جس اجرت پر انہیں رکھا گیا ہے وہی دی جائے گی''، ابن قدامہ کہتے ہیں: ''ایک جماعت کی روایت کے مطابق امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ عبداللہ اور حنبل کی روایت کے مطابق اس امام کے بارے میں فرمایا جو دشمن کے ملک میں لے جانے کے لئے کسی قوم کو اجرت پر رکھے: ''ان کے لئے حصہ نہیں لگایا جائے گا، اور جس اجرت پر انہیں رکھا گیا ہے، پوری پوری انہیں دی جائے گی'' اور قاضی کہتے ہیں: ان لوگوں کو اجرت پر رکھنے پر محمول کیا گیا جن پر جہاد واجب نہیں ہوتا، مثلاً غلام اور کفار۔

رہے آزاد مسلمان مرد تو ان کو جہاد کے لئے اجرت پر رکھنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ غزوہ کے حاضر ہونے سے اہلیت رکھنے والے پر غزوہ متعین ہو جاتا ہے، لہذا جب فرض اس پر متعین ہو گیا تو اس کو دوسرے کی طرف سے کرنا جائز نہیں ہوگا، جیسے کہ کسی کے ذمہ اگر حج فرض ہو تو دوسرے کی طرف سے حج کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، پھر ابن قدامہ نے فرمایا: اور اس کا احتمال ہے کہ جس پر غزوہ متعین نہ ہوا ہو اس کو اجرت پر رکھنے کے صحیح ہونے کے بارے میں امام احمد اور خرقی کے قول کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے، اس لئے کہ امام ابوداؤد اپنی سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۰، ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۲، ۶۳، المہذب ۲/ ۲۲۷۔

ہیں: "للغازي أجره و للجاعل أجره"[(۱)] (غزوہ کرنے والے کو غزوہ کا ثواب ملے گا اور مال دینے والے کو مال دینے کا ثواب ملے گا) اور سعید بن منصور حضرت جبیر بن نفیر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "مثل الذين يغزون من أمتي ويأخذون الجعل، ويتقوون به على عدوهم، مثل أم موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها"[(۲)] (میری امت کے ان لوگوں کی مثال جو غزوہ کرتے ہیں اور مال لیتے ہیں اور اس کے ذریعہ دشمن پر طاقت حاصل کرتے ہیں، حضرت موسیٰؑ کی ماں کی طرح ہے جو اپنے بیٹے کو دودھ پلاتی تھیں اور اس کی اجرت لیتی تھیں)۔

اور اس لئے بھی کہ جہاد ایسا معاملہ ہے جس کے کرنے والے کا اہل قربت میں ہونا مخصوص نہیں ہے، لہذا تعمیر مسجد کی طرح اس کے لئے بھی اجرت پر رکھنا صحیح ہے، یا اس پر جہاد متعین نہیں تھا، لہذا اپنے آپ کو اجرت پر رکھنا اس کے لئے صحیح ہوگا، جیسا کہ غلام کے لئے، (اپنے آپ کو اجارہ پر دینا صحیح ہے) اور جہاد حج سے اس اعتبار سے الگ ہے کہ وہ فرض عین نہیں ہے، اور ضرورت جہاد کی داعی ہے، اور جہاد پر اجرت لینے سے روکنے میں جہاد کو معطل کر دینا اور اس کو ایسی چیز سے روک دینا ہے جس میں مسلمانوں کا فائدہ ہے، اور جس کی ان کو ضرورت ہے، لہذا حج کے برخلاف اسے جائز ہونا چاہئے[(۳)]۔

(۱) حدیث: "للغازي أجره و للجاعل أجره" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور سیوطی نے اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر (۵/ ۲۹۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "مثل الذين يغزون من أمتي و يأخذون الجعل ......" کی روایت ابوداؤد نے حضرت سعید بن جبیر سے مراسیل میں روایت کی ہے، جیسا کہ مزی کی تحفۃ الاشراف (۱۳/ ۱۵۵ طبع الدار القیمہ) میں ہے، اور اس کی نسبت متقی ہندی نے حضرت جبیر سے ابونعیم اور بیہقی کی طرف کی ہے ایسا ہی کنز العمال (۴/ ۳۳۶ طبع الرسالہ) میں ہے۔

(۳) المغنی ۸/ ۴۶۷۔

جہاں تک یہ مسئلہ ہے کہ جو لوگ جہاد میں اجرت لینے کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس اجرت کی رقم سے جہاد کے علاوہ دوسرے مصارف میں فائدہ اٹھانا جائز ہے یا نہیں، تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اپنے اہل وعیال کے خرچ کے لئے کچھ مال چھوڑ دینا غازی کے لئے درست ہے، اس لئے کہ اس کے بغیر اس کے لئے نکلنا آسان نہ ہوگا[1] اور حنابلہ کہتے ہیں: اپنے اہل وعیال کے لئے اس کا کوئی بھی حصہ نہیں چھوڑے گا، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت نہیں ہے، اِلا یہ کہ وہ اپنے غزوہ کی انتہا تک پہنچ جائے تو پورا مال اس کا ہوجائے گا، اور وہ اس میں سے اپنے عیال کو بھیج سکتا ہے، اور نکلنے سے پہلے وہ اس میں تصرف نہیں کرے گا تاکہ کہیں وہ غزوہ سے پیچھے نہ رہ جائے، اور جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا مستحق نہ بن پائے، البتہ ہتھیار یا کوئی دوسرا آلۂ جہاد خرید سکتا ہے[2]۔

اور جس کو کچھ مال دیا گیا ہو تاکہ کسی متعین غزوہ میں اس کے ذریعہ مدد لے تو حنابلہ کی صراحت کے مطابق اس کے بعد جو کچھ بچ جائے اسی کا ہوگا، حضرت عطاء، مجاہد اور سعید بن جبیر بھی اسی کے قائل ہیں، اور حضرت ابن عمر جب غزوہ میں کسی کو کچھ دیتے تو اس سے یہ کہتے: "جب تم وادی القری پہنچ جاؤ تو اس کے ساتھ جو چاہو کرو"، اور اس لئے بھی کہ اس کو بطور تعاون اور خرچ کے دیا ہے نہ کہ بطور اجارہ کے، لہذا جو بچ جائے گا اسی کا ہوگا، اور اگر مطلقاً غزوہ میں خرچ کرنے کے لئے اسے کچھ دیا، اور اس میں کچھ بچ رہا، تو اس کو دوسرے غزوہ میں صرف کرے، اس لئے کہ اس نے پورا مال جہت قربت میں صرف کرنے کے لئے دیا ہے، لہذا پورے مال کو اسی میں صرف کرنا لازم ہوگا[3]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۲۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۰۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

قتال سے پہلے دعوت اسلام:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان جب دارالحرب میں داخل ہوں اور کسی قلعہ یا شہر کا محاصرہ کریں تو کفار کو دعوت اسلام پیش کریں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "نبی کریم ﷺ نے دعوت اسلام دینے سے پہلے کسی قوم سے قتال نہیں کیا"، اور اگر وہ اسلام قبول کرلیں تو ان سے قتال نہ کریں، اس لئے کہ مقصد حاصل ہو گیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله"**[1] (مجھے لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کریں اور زکاۃ ادا کریں، پھر جب یہ کرلیں تو مجھ سے اپنے خون اور اموال محفوظ کرلیں گے، مگر اسلام کے حق کے ساتھ، اور ان کا حساب اللہ تعالی پر ہوگا)۔

اگر وہ نہ مانیں تو ان کو جزیہ ادا کرنے کی دعوت دیں، اور یہ ان لوگوں کے حق میں ہوگا جن سے جزیہ قبول کیا جاتا ہے، اور جن سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتدین اور عرب کے بت پرست تو ان کو جزیہ قبول کرنے کی دعوت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اور یہ تو حجت تمام کرنے کے لئے ان لوگوں کے حق میں ہے جن کو اسلام کا پیغام نہ پہنچا ہو، اس لئے کہ علم سے پہلے اسلام ان پر لازم نہیں ہے، اور اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: **"وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا"** (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

بھیج نہیں لیتے)۔

اور جو چیز ان پر لازم ہی نہ ہو اس کے لئے ان سے قتال کرنا ناجائز ہے، اور اس لئے بھی کہ حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے :"كان النبيﷺ إذا بعث أميرا على جيش أوسرية أمره بتقوى الله تعالى في خاصة نفسه وبمن معه من المسلمين، وقال: إذا لقيت عدوک من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال فأيتهن ما أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم: ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلک فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوک فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوک أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتک وذمة أصحابک،فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوک أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمک، فإنک لا تدري أتصيب حكم الله فيهم"[1] (نبی کریمﷺ جب کسی لشکر یا سریہ کے امیر کو بھیجنے لگتے تو اس کو حکم کرتے کہ خاص کر اپنے بارے میں نیز اپنے ساتھ جانے والے مسلمانوں کے بارے میں اللہ تعالی سے ڈرتے رہیں، اور فرماتے: جب اپنے مشرک دشمن سے تمہارا سامنا ہو، تو ان کو تین چیزوں کی دعوت دو، اور ان میں سے جس پر بھی تمہاری بات مان لیں قبول کرلو، اور ان سے رک جاؤ: ان کو اسلام کی دعوت دو، اگر مان لیں تو قبول کرلو، اور ان سے باز آجاؤ، پھر تم ان کو ان کے ملک سے مہاجرین کے ملک کی طرف منتقل ہونے کی دعوت دو، اور ان کو بتادو کہ اگر وہ ایسا کرتے ہیں تو جو حقوق مہاجرین کے ہیں وہ ان کے بھی ہوں گے، اور جو ذمہ داریاں مہاجرین کی ہیں وہ ان کی بھی ہوں گی، اور اگر وہ وہاں سے منتقل ہونے سے انکار کردیں تو ان کو باخبر کردو کہ وہ مسلمان اعرابیوں کی طرح ہوں گے، اللہ کا جو حکم مومنین پر جاری ہوتا ہے ان پر بھی جاری ہوگا، اور مال غنیمت اور "فیء" سے ان کو کچھ نہیں ملے گا، إلا یہ کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ جہاد کریں، اور اگر وہ (اسلام قبول کرنے سے) انکار کریں تو ان سے جزیہ کا سوال کرو، اگر مان لیں تو ان سے قبول کرلو اور باز آجاؤ، اور انکار کریں تو اللہ سے مدد چاہو اور ان سے قتال کرو، اور اگر کسی قلعہ والوں کا محاصرہ کرو، اور وہ چاہیں کہ تم ان کے لئے اللہ اور اس کے نبی کا ذمہ لے لو، تو تم ان کے لئے اللہ اور نبی کا ذمہ نہ لینا، بلکہ تم ان کے لئے اپنا اور اپنے ساتھیوں کا ذمہ لینا، اس لئے کہ اگر تم اپنے اور اپنے ساتھیوں کے ذمہ کو توڑتے ہو تو یہ اس سے ہلکا ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ کو توڑو، اور جب تم کسی قلعہ والوں کا محاصرہ کرو اور وہ تم سے چاہیں کہ تم ان کو اللہ کے حکم پر اتارلو تو ان کو اللہ کے حکم پر مت اتارنا، بلکہ اپنے فیصلہ پر اتارنا، اس لئے کہ تم نہیں جانتے کہ آیا ان کے

(۱) حدیث:"كان إذا بعث أميرا على جيش أو سرية......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۷، ۱۳۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
اور دیکھئے: الاختیار ۴/ ۱۱۸، فتح القدیر ۵/ ۱۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات،

= حاشیہ رد المحتار ۳/ ۲۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۲، المہذب ۲/ ۲۳۱، کشاف القناع ۳/ ۴۰، المغنی ۸/ ۳۶۱۔

بارے میں اللہ کے صحیح حکم تک پہنچ پاؤ گے)۔

نیز اس لئے کہ فوج کے سپہ سالار کو وصیت کرتے ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا: "فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله" (توتم ان کو اس بات کی دعوت دو کہ وہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں ہے)، نیز اس لئے بھی کہ وہ دعوت دینے سے جان جائیں گے کہ ہم ان سے دین کے لئے قتال کر رہے ہیں نہ کہ مال چھیننے اور ان کی اولاد کو قید کرنے کے لئے، تو شاید کہ وہ قبول کر لیں اور ہم قتال کی مشقت سے بچ جائیں [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اسلام کی طرف کفار کو تین دن تک ہر روز ایک مرتبہ دعوت دینا واجب ہوگا، پھر جب تیسرے دن کے آغاز میں ان کو دعوت دے دی جائے تو چوتھے دن کے آغاز میں جزیہ کی ادائیگی کی دعوت دینے، اور ان کے جزیہ کی ادائیگی سے باز آجانے کے بعد ان سے قتال کیا جائے، اور ان کو اسلام کی دعوت دینا نہ تو تیسرے دن کے بقیہ حصہ میں واجب ہوگا نہ چوتھے دن کے آغاز میں، پھر وہ اگر اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو چوتھے دن کے آغاز میں ان کو ایک مرتبہ جزیہ ادا کرنے کی اجمالی دعوت دی جائے گی، إلا یہ کہ وہ جزیہ کی تفصیل ایسی جگہ میں پوچھیں جہاں ہمارے احکام پہنچ سکنے کی وجہ سے ان کی بدعہدی سے اطمینان ہے، ورنہ اگر وہ قبول نہ کریں یا قبول کریں لیکن ایسے محل میں جہاں ہمارے احکام ان تک نہ پہنچ پائیں، اور نہ وہ ہمارے بلاد کی طرف کوچ کر سکیں تو ان سے قتال کیا جائے گا، اور ان کو قتل کیا جائے گا [۲]، اور اگر دعوت دینے سے پہلے مسلمان ان سے قتال کریں گے تو ممانعت کی وجہ سے گنہگار ہوں گے، اور حنفیہ کے نزدیک گناہ کے باوجود جو کچھ جان و مال مسلمان ضائع کریں گے، اس کے ضامن نہیں ہوں گے، اور یہ اس لئے کہ بچانے والی چیز یعنی دین یا دارالاسلام میں پناہ لینا نہیں پایا جارہا ہے، تو یہ عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے کی طرح ہو گیا [۱]۔

یہ ان بت پرست وغیرہ کے حق میں ہے جن کو دعوت نہ پہنچی ہو، اور اسی طرح اہل کتاب میں ایسے لوگ پائے جائیں جن کو دعوت نہ پہنچی ہو تو جنگ سے پہلے ان کو دعوت دی جائے گی۔

رہے اہل کتاب اور مجوسیوں میں سے وہ لوگ جن کو دعوت پہنچ چکی ہے تو ان کو دعوت دینا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ دعوت پھیل چکی ہے، اور عام ہو چکی ہے، ان میں سوائے شاذ و نادر کے کوئی ایسا نہیں بچا ہے جس کو دعوت نہ پہنچی ہو۔

ابن عابدین نے "فتح القدیر" سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے: مدار غلبۂ ظن پر ہے کہ ان لوگوں کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہوگی [۲]۔

امام احمد فرماتے ہیں: دعوت پہنچ چکی اور پھیل چکی ہے، لیکن اگر رومیوں اور ترکی والوں کے پیچھے کوئی قوم پائی جائے جو اس صفت کے ساتھ ہو (یعنی اس کو دعوت نہ پہنچی ہو) تو دعوت دینے سے پہلے ان سے قتال کرنا جائز نہ ہوگا [۳]، اور یہ اس لئے کہ حضرت بریدہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال ......الحديث"** [۴] (جب تم مشرکوں میں سے اپنے دشمن کا سامنا

---

(۱) حدیث: "وصية النبي ﷺ لأمراء الأجناد......" کی روایت اس معنی کے ساتھ ف ر ۲۴ میں ابھی گذر چکی ہے۔
اور دیکھئے: شرح فتح القدیر ۵ / ۱۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ رد المحتار ۳ / ۲۲۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲ / ۱۷۶، جواہر الإکلیل ۱ / ۲۵۲۔

---

(۱) السرخسی ۱۰ / ۳۰، ابن عابدین ۳ / ۲۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۳ / ۲۲۳۔

(۳) المغنی ۸ / ۳۶۲۔

(۴) المدونہ ۳ / ۲۔

کرو، تو ان کو تین خصلتوں میں سے کسی ایک کی طرف بلاؤ..... الحدیث)۔

امام مالک فرماتے ہیں: جہاں تک راستوں سے قریب والوں کا تعلق ہے تو دعوت ٹھکرائی جا چکی ہے، اس لئے کہ مسلمان جس کی دعوت دیں گے اس کا انہیں علم ہے، اور دین واہل دین کے لئے ان میں بغض وعناد ہے، اور عرصہ دراز سے لشکروں سے چھیڑ چھاڑ اور جھڑپیں پائی جارہی ہیں، لہذا ان کے دھوکہ کی گھات میں رہا جائے، اور ان کو دعوت دینا نہ صرف ان کو چوکنا کرے گا، بلکہ مسلمانوں سے جنگ کی تیاری کا موقع دے گا، اور مسلمانوں کو ان پر غلبہ پانے کی جو امید ہے اس میں رکاوٹ پیدا کرے گا۔

اور امام مالک فرماتے ہیں: ''جب اہل حرب دعوت دینے سے قبل ہی تم پر جلدی کر جائیں تو ان سے قتال کرو''، اور ان سے ایک قوم کے بارے میں پوچھا گیا جو دوسری قوم کے پاس ان کے دیار میں آگئی اور ان کو مارڈالنے اور اموال لے لینے کا ارادہ ظاہر کیا؟ تو امام مالک نے فرمایا: ''ان کو اللہ کا واسطہ دو، اگر انکار کردیں (یعنی اگر قتال نہ کرنے اور مال نہ لینے پر تیار ہوجائیں) تو ٹھیک ہے ورنہ پھر تلوار (سنبھال لو)[1]۔

یحیی بن سعید کہتے ہیں: دن ورات دشمن کے بھیدوں کی تلاش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ان کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے، اور نبی کریم ﷺ نے خیبر کی طرف (کچھ لوگ) بھیجے، جنہوں نے ان کے امیر ابن ابی الحقیق کو دھوکہ سے مارڈالا[2] اور اسی طرح ہر اس قوم کے ساتھ بھی کیا جائے گا (جس کی صفت یہ ہو کہ)

= اور حدیث: "إذا لقيت عدوك......" کی روایت ف ۲۴ پر ابھی گذر چکی ہے۔

(۱) المدونہ ۳/۳۔

(۲) حدیث: "بعث إلى خيبر فقتلوا أميرهم ابن أبي الحقيق" کی روایت بخاری (الفتح ۷/۳۴۰ طبع السلفیہ) نے حضرت براء بن عازب سے کی ہے۔

اگر تم اپنی زمین میں بیٹھو تو تم پر چڑھ بیٹھے اور اگر اس کے پاس جاؤ تو جنگ کرے۔

ابن وھب ربیعہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: اگر دشمن ایسا ہو جس کو نہ تو دعوت اسلام پہنچی ہو نہ امر نبوت تو ان کو دعوت دی جائے گی، ان پر اسلام پیش کیا جائے گا، اور پچھلی قوموں کے واقعات ان سے بیان کئے جائیں گے اور ان کو نصیحت کی جائے گی، اور قرآن کی تلاوت کی جائے گی، یہاں تک کہ جب ان کو دعوت دینے میں عذر انتہا تک پہنچ جائے، اور وہ انکار کردیں، تو ان کے راز معلوم کئے جائیں گے، اور غفلت کی تلاش میں رہا جائے گا، دعوت کے سلسلہ میں عذر پورا کرنے کے بعد جن کا عذر پورا ہوگیا ہے ان کو دعوت دینا ان کو چوکنا کرنا ہے، اور اس میں مسلمانوں کا نقصان ہے[1]۔

حنابلہ میں سے ابن قدامہ کہتے ہیں: اس کا احتمال ہے کہ قتال سے پہلے دعوت کے واجب ہونے کا حکم دعوت اسلامی کے پھیلنے اور ظہور اسلام سے پہلے ابتداء امر میں رہا ہو، رہا اب تو دعوت پھیل چکی ہے، لہذا اس کی وجہ سے قتال کے وقت دعوت دینے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

امام احمد فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ جنگ کرنے سے پہلے اسلام کی دعوت دیتے تھے، یہاں تک کہ اللہ نے دین کو غالب کردیا اور اسلام کا بول بالا ہوگیا، اور آج میں کسی کو نہیں جانتا جسے دعوت دی جائے، دعوت ہر ایک تک پہنچ چکی ہے، چنانچہ رومیوں کو دعوت پہنچ چکی ہے، اور ان کو معلوم ہو چکا ہے کہ ان سے کیا چاہا جارہا ہے، اور دعوت تو ابتداء اسلام میں تھی، لیکن جس کو دعوت پہنچ چکی ہو اس کو دعوت دی جائے تب بھی کوئی حرج نہیں ہے[2]۔

(۱) المدونہ ۳/۳، ۴۔

(۲) المغنی ۸/۳۶۱۔

مزید ڈرانے کی غرض سے دوبارہ دعوت دینا مستحب ہوگا، اس لئے کہ حضرت سہل ابن سعد سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے روز حضرت علیؓ سے فرمایا: "أنفذ علی رسلک حتی تنزل بساحتهم ثم ادعهم إلی الإسلام" (۱) (ان کے میدان جنگ پہنچنے تک نرمی اور وقار کے ساتھ گزر جاؤ، پھر ان کو دعوت اسلام دو) الا یہ کہ ان کو دعوت دینا کسی ضرر کو شامل ہو، خواہ غلبۂ ظن ہی کے طور پر ہو، مثلاً وہ تیار ہو جائیں گے یا قلعہ بند ہو جائیں گے تو دعوت نہ دی جائے۔

لیکن ان کو دعوت دینا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث ہے کہ: "نبی کریم ﷺ نے بنو المصطلق پر حملہ کیا، حالانکہ وہ غافل تھے" (۲) اور غارت دعوت دے کر نہیں ہوتی (۳)۔

ابن القیم کی صراحت کے مطابق جن لوگوں کو دعوت نہیں پہنچی ہے ان کو دعوت دینا واجب اور جن لوگوں کو دعوت پہنچ چکی ہے اور مسلمانوں نے ان سے جنگ کا ارادہ کیا ہے تو ان کو دعوت دینا مستحب ہے، اور اگر کفار مسلمانوں سے جنگ کا ارادہ کئے ہوئے ہوں تو مسلمانوں کو اپنی جان و آبرو کی حفاظت کے لئے بغیر دعوت دیئے ہوئے ان سے قتال کا حق ہے (۴)۔

قتال کی حالت میں امان:

۲۵- اصل یہ ہے کہ امام یا کسی مسلمان کی جانب سے کافروں کو امان دینا یا امان طلب کرنا مباح ہے، اور کبھی وہ حرام یا مکروہ ہو جاتا ہے جب کسی ضرر کا یا کسی واجب یا مندوب میں خلل ڈالنے کا سبب بن جائے۔

امان کا حکم قتل، گرفتاری اور مال لوٹنے سے کافروں کے لئے امن ثابت کرنا ہے، لہذا امان پائے جانے پر ان کے مردوں کا قتل کرنا ان کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنا، اور ان کا مال لوٹنا حرام ہوگا (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "امان" اور "مستامن" میں ہے۔

دشمن سے قتال کرنے کے لئے غیر مسلموں سے مدد لینا:

۲۶- دشمن سے قتال کرنے کے لئے غیر مسلموں سے مدد لینے کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، اور صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ، اور ابن المنذر کے علاوہ بقیہ شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب ضرورت کے وقت غیر مسلم سے مدد لینے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ امام اس بات سے واقف ہو کہ مسلمانوں کے بارے میں ان کی رائے اچھی ہے اور ان کی خیانت سے اطمینان بھی ہو، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان اتنے زیادہ ہوں کہ جن سے مدد لی گئی ہے وہ اگر خیانت کریں، اور ان لوگوں سے مل جائیں جو مسلمانوں سے برسر پیکار ہیں، تو ان کے لئے ان سب کا مقابلہ کرنا ممکن ہو۔

ماوردی نے شرط لگائی ہے کہ دشمن کے عقیدہ کے مخالف ہوں، اور ابن حبیب کے علاوہ بقیہ مالکیہ اور اہل علم کی ایک جماعت کے

---

(۱) حدیث: "أنفذ علی رسلک حتی تنزل بساحتهم ثم......" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۴۷۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "أغار علی بني المصطلق وهم غارون" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔
(۳) شرح فتح القدیر ۵/ ۱۹۵ حاشیہ رد المحتار ۳/ ۲۲۳، المہذب ۲/ ۲۳۱۔
(۴) کشاف القناع ۳/ ۴۱۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۷، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۸، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۳۲۔

نزدیک، جن میں ابن المنذر اور جوزجانی بھی ہیں، کسی مشرک سے مدد لینا جائز نہیں ہے [۱]۔

غیر مسلموں سے مدد لینے کا تفصیلی بیان: ''استعانت'' اور ''اہل کتاب'' کی بحث میں گذر چکا ہے۔

رہا جہاد کے لئے کافر کو اجرت پر رکھنا تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی، مستامن اور معاہد بلکہ حربی کو بھی امام کی طرف سے جہاد کے لئے اس وقت اجرت پر رکھنا صحیح ہوگا جب ان سے مدد لینا جائز ہو، اور ان کی اجرت خمس الخمس سے ہوگی نہ کہ اس کے علاوہ مال غنیمت سے، اس لئے کہ ان کی جانب سے جہاد واقع نہیں، لہذا وہ مال غنیمت میں سے نہیں لے سکتے، اور اس لئے بھی کہ کفار سے معاملہ کرنے میں ایسی چیزوں کا احتمال ہوتا ہے جن کا احتمال مسلمانوں سے معاملہ کرنے میں نہیں ہوتا، اور غیر امام کو اس کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ جہاد میں مزید غور وفکر اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے [۲]۔

جہاد میں حرام اور مکروہ چیزیں:

الف- حرمت والے مہینوں میں قتال:

۲۷- حرمت والے مہینے، رجب، ذیقعدہ، ذی الحجہ اور محرم ہیں۔

ابتداء اسلام میں ان مہینوں میں قتال کی ابتداء کرنا حرام تھا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: ''اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ'' [۳] (بیشک مہینوں کا شمار اللہ کے نزدیک بارہ ہی مہینہ ہیں کتاب اللہ میں) اور ارشاد ہے: ''يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ'' [۱] (اور آپ سے حرمت والے مہینے کی بابت (یعنی) اس میں قتال کی بابت دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ اس میں قتال کرنا بڑا (گناہ) ہے)۔

جہاں تک اس کے بعد کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ''اشہر حرم'' میں قتال کی ابتداء (کرنے کی حرمت) منسوخ ہے جیسا کہ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اور اس کا ناسخ اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ''فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ'' [۲] (مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ)، اور یہ بھی ناسخ ہے کہ آپ ﷺ نے ذیقعدہ میں طائف کا غزوہ کیا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ برابر حرام رہا ہے، اور اس کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''**كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يغزو في الشهر الحرام إلا أن يغزى، فإذا حضره أقام حتى ينسلخ**'' [۳] (نبی کریم ﷺ ماہ حرام میں جنگ نہیں کرتے تھے، الا یہ کہ آپ سے جنگ کی جاتی، چنانچہ جب ماہ حرام آجاتا تو آپ اس کے گزر جانے تک ٹھہرے رہتے تھے)۔

جہاں تک ماہ حرام میں دفاعی جنگ کا تعلق ہے تو وہ بغیر کسی اختلاف کے بالاجماع جائز ہے [۴]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، المبسوط ۱۰/ ۳۳، فتح القدیر ۵/ ۲۴۲، ۲۴۳، الحطاب ۳/ ۳۵۲، المدونہ ۳/ ۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۹، المغنی ۸/ ۴۱۴، کشاف القناع ۳/ ۴۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۲، ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۳۶۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۱۷۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۳) حدیث: ''لم یکن رسول اللہ ﷺ یغزو فی الشهر......'' کی روایت ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر (۴/ ۳۰۰ طبع دار المعارف) میں کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) المبسوط ۱۰/ ۲، ۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۰۴، کشاف القناع ۳/ ۳۷۔

ب- جہاد میں قرآن شریف اور کتب شرعیہ لے جانے کی ممانعت:

۲۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مصحف کے ساتھ دارالحرب کا سفر کرنا اور اس کو لے کر جنگ پر جانا ناجائز ہے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تسافروا بالقرآن فإني لا آمن أن يناله العدو**"[۱] (قرآن لے کر سفر مت کرو، کیونکہ مجھے اس بات سے اطمینان نہیں ہے کہ دشمن کے ہاتھوں میں وہ نہ پڑ جائے)، اور اس لئے بھی کہ اسے لے جانا دشمن کے ہاتھ اس کے آجانے کا سبب بنے گا، اور اس میں قرآن کو اس کی توہین کرنے کے لئے پیش کرنا ہے اور یہ حرام ہے، تو جو چیز حرام کی طرف لے جانے کا سبب بنی ہو وہ بھی حرام ہوگی، لیکن حنفیہ کے نزدیک ایسے لشکر میں قرآن لے جانا مکروہ نہیں ہے جس پر اطمینان ہو، اور امام صاحب کے نزدیک اس کی کم سے کم تعداد چار سو ہے، اور ابن الہمام فرماتے ہیں: عظیم لشکر بارہ ہزار کا ہونا چاہئے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے: "**لن يغلب اثنا عشر الفا من قلة**"[۲] (بارہ ہزار قلت تعداد کی وجہ سے ہرگز شکست نہیں کھائیں گے)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حربیوں کی سرزمین میں قرآن کے ساتھ سفر کرنا حرام ہے، خواہ بڑے لشکر کے ساتھ کیوں نہ ہو، اور بعض فقہاء نے قرآن کریم پر فقہ اور حدیث کی کتابوں کو بھی قیاس کیا ہے[۱]۔

کوئی مسلمان ان کے پاس اگر امان کے ساتھ داخل ہو تو اگر وہ عہد کو پورا کرتے ہوں تو اس کے لئے اپنے ساتھ قرآن کریم لے جانا جائز ہوگا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ گستاخی کا معاملہ نہیں کریں گے۔

اور اگر امان نہ ہو تو ان کی اہانت کے خوف سے ان کو قرآن بھیجنا حرام ہوگا، خواہ وہ غور وفکر کرنے کے لئے ہی طلب کریں، اور اس کا انطباق ایسی کتاب پر نہیں ہوگا جس میں آیت یا اس جیسی چیز ہو[۲]۔

ج- جہاد میں جس کا قتل جائز نہیں:

۲۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جہاد میں عورتوں، بچوں، پاگلوں اور ہجڑوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "**أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتولة، فنهى عن قتل النساء والصبيان**"[۳] (رسول اللہ ﷺ کے کسی غزوہ میں ایک مقتول عورت پائی گئی، تو آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا)۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک بوڑھوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، اور یہی قول مجاہد کا ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا تقتلوا شيخا فانيا، ولا طفلا، ولا امرأة**"[۴]

---

(۱) حدیث: "لا تسافروا بالقرآن فإني لا آمن أن يناله العدو" کی روایت مسلم (۳/۱۴۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۴۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی توثیق کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۲۳، ۲۲۴، المبسوط ۱۰/۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۸، المغنی ۱/۱۴۹، ۸/۳۶۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۲۴، الدسوقی ۲/۱۷۸۔

(۳) حدیث: "نهى عن قتل النساء والصبيان" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لاتقتلوا شيخا فانيا، ولا طفلا ولا امرأة" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی

(کسی شیخ فانی (بہت بوڑھے) کو قتل نہ کرو، نہ کسی بچہ کو اور نہ ہی عورت کو)، اور اس لئے کہ اللہ تعالی کے قول: "وَلَا تَعْتَدُوْا"[۱] کی تفسیر میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "عورتوں بچوں اور بہت بوڑھے شخص کو مت قتل کرو"، اسی طرح کی روایت حضرت ابوبکر اور حضرت عمرؓ سے بھی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ وہ اہل قتال میں سے نہیں ہے، لہذا عورت کی طرح اس کو (بھی) قتل نہیں کیا جائے گا، رسول اللہ ﷺ نے اس عورت کے بارے میں جو آپ کے کسی غزوہ میں مقتول پائی گئی تھی اسی علت کی طرف اشارہ کیا اور فرمایا: **"ما كانت هذهِ لتقاتل"**[۲] (اس میں یہ اہلیت تو تھی نہیں کہ جنگ کرتی)۔

اظہر قول میں شافعیہ اور ابن المنذر کہتے ہیں: بوڑھوں کا قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کے اس قول میں عموم ہے: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ"[۳] (مشرکوں کو قتل کرو)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم"**[۴] (بوڑھے مشرکوں کو مار ڈالو، اور ان کے جوانوں کو زندہ رکھو)، اور اس لئے کہ وہ آزاد اور مکلّف ہیں تو دوسروں کی طرح ان کو قتل کرنا جائز ہے، اور لنج، نابینا اور ان دونوں جیسے لوگ، مثلاً جس کا ایک پہلو خشک ہو یا داہنا ہاتھ کٹا ہوا ہو، یا مخالف سمتوں سے ہاتھ پیر کٹے ہوئے ہوں، ان کو قتل کرنے میں بوڑھے کے قتل کرنے کی طرح اختلاف ہے[۱]۔

اپنی عبادت گاہ میں موجود راہب کو قتل نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی گرجا گھروں کے ان لوگوں کو جو لوگوں سے اختلاط نہیں رکھتے، اور اگر اختلاط رکھیں تو پادری کی طرح ان کو بھی قتل کر دیا جائے گا، اور نہ ہی پہاڑ میں پھرتے رہنے والے اس شخص کو قتل کیا جائے گا جو لوگوں سے اختلاط نہیں رکھتا۔

اور جس کو جنون اور افاقہ ہوتا رہتا ہے اس کو حالت افاقہ میں قتل کیا جائے گا، اگر چہ قتال نہ کرے[۲]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مریض کو قتل کر دیا جائے گا بشرطیکہ وہ ان لوگوں میں ہو کہ تندرست ہونے پر قتال کرتا، اس لئے کہ یہ زخمی کو قتل کرنے کی طرح ہے، الا یہ کہ وہ اپنی شفایابی سے مایوس ہو تو لنج کی طرح اسے بھی قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے ایسی حالت میں ہونے کا اندیشہ نہیں ہے جس میں قتال کر سکے۔

اسی طرح وہ کسان بھی ہوگا جو قتال نہیں کرتا، اوزاعی کا یہی قول ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: **"اتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب"** (ان کسانوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو جو تم سے جنگ برپا نہیں کرتے)۔

شافعیہ کے نزدیک اسے قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مشرکین کے عموم میں داخل ہے[۳]۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ کفار کے قاصد کو قتل کرنا جائز نہیں ہے[۴]۔

= ہے، اس کی سند حسن لغیرہ ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۹۰۔

(۲) حدیث: "ماكانت هذه لتقاتل" کی روایت ابوداؤد (۳/۱۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/۱۲۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت رباح بن ربیع سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

(۳) سورۂ توبہ/۵۔

(۴) حدیث: "اقتلوا شيوخ المشركين، واستحيوا شرخهم" کی روایت ترمذی (۴/۱۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندب سے کی ہے، اور اس کی سند میں حضرت سمرہ اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع ہے۔

---

(۱) البدائع ۷/۱۰۱، ابن عابدین ۳/۲۲۴، ۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۸/۶۴، المغنی ۸/۴۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۲۵، البدائع ۷/۱۰۱۔

(۳) المغنی ۸/۴۷۸، ۴۷۹۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۸/۶۴۔

جن کا ہم نے ذکر کیا ہے اگر وہ قتال کریں تو خواہ وہ عورت ہی کیوں نہ ہو اس کو قتل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ روایت ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قتل یوم قریظة امرأة طرحت الرحی علی خلاد بن سوید فقتلته"[1] (نبی کریم ﷺ نے قریظہ کے روز ایک ایسی عورت کو قتل کیا تھا جس نے حضرت خلاد بن سوید پر چکی پھینک دی تھی اور ان کو شہید کر دیا تھا)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: ہم کو اس میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، اور یہی اوزاعی، ثوری اور لیث کا قول ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ نبی کریم ﷺ خندق کے دن ایک مقتول عورت کے پاس سے گزرے، اور پوچھا: "من قتل هذه؟ قال رجل: انا یا رسول الله، قال: ولِم؟ قال: نازعتني قائم سیفي، قال: فسکت"[2] اس کو کس نے قتل کیا؟ ایک شخص نے کہا: یا رسول اللہ! میں نے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: کیوں قتل کیا؟ انھوں نے کہا: یہ میری تلوار کا قبضہ مجھ سے چھین رہی تھی، فرماتے ہیں: پھر آپ ﷺ خاموش رہے)۔

اور اس لئے کہ نبی ﷺ ایک مقتول عورت کے پاس رکے اور فرمایا: "ما كانت هذه لتقاتل" (یہ اس لائق نہ تھی کہ قتال کرتی) اس سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے عورت کو قتل کرنے سے اس وقت روکا ہے جبکہ وہ قتال نہ کرے[3]۔

اسی طرح اگر ان لوگوں میں کوئی بادشاہ ہو، یا جنگ میں اعانت کرنے والا کوئی صاحب رائے ہو تو اسے قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ درید بن الصمہ کو حنین کے دن قتل کیا گیا، حالانکہ وہ بوڑھا تھا، اور اس میں قتال کی اہلیت نہیں تھی، لیکن وہ لوگ اس سے برکت حاصل کرنے اور اس کی رائے سے مدد لینے کے لئے اسے لائے تھے، اور نبی کریم ﷺ نے اس کے قتل کو ناپسند نہیں فرمایا تھا[1]، اور اس لئے بھی کہ جنگ میں رائے سے زیادہ مدد لی جاتی ہے۔

جہاں تک گونگے، بہرے اور بایاں ہاتھ کٹے ہوئے، یا ایک پیر کٹے ہوئے آدمی کا تعلق ہے تو اس کو قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے لئے سواری کر کے قتال کرنا ممکن ہے[2]۔

مذکورہ لوگوں میں سے جن کا قتل حلال نہیں ہے اگر ان کو قتل کر دیا جائے تو تمام گناہوں کی طرح اس پر صرف توبہ اور استغفار ہوگا، اور دیت اور کفارہ میں سے اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ امان کے بغیر کافر کا خون متقوم (قیمتی) نہیں ہوتا، اور امان پایا نہیں گیا[3]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "جزیہ" میں دیکھی جائے۔

د- رشتہ دار کا قتل:

۳۰- کفار کے ساتھ جنگ کرنے کے دوران رشتہ داروں کو قتل کرنے کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں:

چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فرع (بیٹا، پوتا) کے لئے ابتداءً اپنی کسی مشرک اصل (باپ دادا) کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کو

---

(۱) حدیث: "إن النبي ﷺ قتل یوم قریظة......" کی روایت ابن اسحاق نے مغازی میں کی ہے، جیسا کہ ابن کثیر کی السیرۃ النبویہ (۳/ ۲۴۲، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "من قتل هذه؟......" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل میں کی ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۴/ ۱۰۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "ما كانت هذه لتقاتل" کی تخریج ابھی گذری ہے۔

(۱) حدیث: "مقتل درید بن الصمة" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۶۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۵/ ۲۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المدونہ ۳/ ۶، الدسوقی ۲/ ۱۷۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

جنگ میں مشغول رکھے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً'' [1] (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔ اور اس لئے بھی کہ اس کو نفقہ دے کر زندہ رکھنا اس پر واجب ہے، تو اس کو ہلاک کرنے کا اطلاق اس کے منافی ہوگا، پھر اگر اس کو پالے، تو اس کو روکے رکھے یہاں تک کہ دوسرا اس کو قتل کر ڈالے، اس لئے کہ گناہ کا ارتکاب کئے بغیر بھی دوسرے سے مقصد حاصل ہو رہا ہے، اور اگر باپ بیٹے کو قتل کرنے کا ارادہ کرے اور بیٹے کے لئے باپ کو قتل کئے بغیر اس کا دفاع ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں بیٹے کے لئے باپ کو قتل کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد دفاع کرنا ہے، اور یہ مطلقاً جائز ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر مسلمان باپ اپنے بیٹے پر تلوار سونت لے، اور بیٹے کے لئے باپ کو قتل کئے بغیر اس کا دفاع ممکن نہ ہو تو بیٹا باپ کو قتل کر سکتا ہے تو مذکورہ صورت میں بدرجہ اولی قتل کرنا جائز ہوگا [2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ غازی کے لئے اپنے رشتہ دار کو قتل کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ اس میں ایک طرح رشتہ کو توڑنا ہے، اور محرم رشتہ دار کو قتل کرنے میں زیادہ کراہت ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "ان النبی صلی الله علیه وسلم منع أبا بکر من قتل ابنه عبد الرحمن یوم أحد'' [3] (آپ ﷺ نے احد کے دن حضرت ابو بکرؓ کو اس سے منع کر دیا تھا کہ اپنے بیٹے عبدالرحمٰن کو قتل کریں)، الا یہ کہ اللہ تعالی کو برا بھلا کہتے ہوئے سنے، یا اللہ تعالی، یا رسول اللہ ﷺ یا کسی نبی کا برائی کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے سنے، تو جب یہ سنے یا اس کی اس حرکت کا اس کو علم ہو جائے تو اس وقت اللہ تعالی اور اس کے انبیاء کے حق کو مقدم کرتے ہوئے اس کے قتل میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حنفیہ کا بھی اسی طرف رجحان ہے، اس لئے حضرت ابو عبیدہؓ نے اپنے باپ کو قتل کر ڈالا، اور رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: "سمعته یسبک'' (میں نے انہیں آپ کو برا بھلا کہتے ہوئے سنا تھا)، اور اس پر آپ نے نکیر نہیں فرمائی [1]۔

ھ- غدر، غلول (خیانت) اور مثلہ:

۱۳- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جہاد میں بدعہدی، خیانت اور مقتولین کو مثلہ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا قول ہے: "لا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا'' [2] (مال غنیمت میں خیانت نہ کرو، بدعہدی نہ کرو، اور مثلہ نہ کرو)۔

جہاد میں غلول یہ ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کی جائے یعنی جو کچھ اس کے ہاتھ لگے اس کو چھپا لے، یہ تو کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ جو مال غنیمت ملے سوئی ہو یا اس سے بڑی چیز، اسے اپنے لئے لے لے، بلکہ اسے دوسرے مال غنیمت کے ساتھ شامل کر دے۔

غلہ اور جانوروں کے جس چارے اور ہتھیار کی اسے ضرورت

---

(۱) سورۂ لقمان / ۱۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰۱، فتح القدیر ۵/ ۲۰۳، ابن عابدین ۳/ ۲۲۵۔

(۳) حدیث: "منع أبا بکر من قتل ابنه عبد الرحمن'' کی روایت بیہقی نے سنن (۸/ ۱۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابو الزناد سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۰۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں واقدی کا اس کے راوی کو ضعیف قرار دینے کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۵، ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۳۔ حدیث: " مقالة أبی عبیدة: سمعته یسبک'' کی روایت ابوداؤد نے مراسیل میں حضرت مالک بن عمیرؓ سے مرسلاً کی ہے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۴/ ۱۰۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "لا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

پڑتی ہے وہ ضرورت کے وقت جائز ہے[1]، اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے "غنیمت" اور "غلول" میں دیکھا جائے۔

غدر: خیانت کرنے اور عہد و پیمان توڑنے کو کہتے ہیں۔

اور یہ سب حرام ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[2] (اے ایمان والو (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)، نیز ارشاد ہے: "إِلاَّ الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ، ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَّلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوْا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلٰى مُدَّتِهِمْ، إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ"[3] (مگر ہاں وہ مشرکین اس سے مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد لیا ہے پھر انہوں نے تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلہ میں کسی کی مدد کی ہو ان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو، بیشک اللہ پرہیزگاروں کو دوست رکھتا ہے)۔

لیکن اگر کفار معاہدہ توڑ دیں تو بغیر ان پر معاہدہ پھینکے ہوئے (یعنی معاہدہ ختم کر دینے کی اطلاع دئے بغیر) ان سے قتال کرنا جائز ہے، اور اگر کفار سے معاہدہ توڑنے کی علامات ظاہر ہوں تو ان کا معاہدہ ان پر پھینک دینا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَ إِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَاءٍ، إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِيْنَ"[4] (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کر دیں، بے شک اللہ خیانت کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا)۔

مسئلہ میں تفصیل ہے[5] جسے اصطلاح "عہد"، "معاہدہ" اور "امان" میں دیکھا جائے۔

رہا مثلہ تو وہ سخت ترین سزا مثلاً ناک کان وغیرہ کاٹنے کو کہتے ہیں، اور مثلہ وہ ہے جو ابتداءً ہو، بدلہ میں نہ ہو، لیکن اگر کوئی شخص کسی قوم کے متعدد اعضاء پر کئی جنایتیں کرے تو اس سے اسی طرح قصاص لیا جائے گا، کیونکہ اس کی جنایت سے بدشکلی لاحق ہوئی ہے جو مثلہ کے قبیل سے ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مثلہ کرنے والے کے ساتھ بدلہ میں مثلہ کرنا ثابت ہے، اور اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے، اور اگر مثلہ کے بدلہ میں مثلہ نہ ہو بلکہ مستحق قتل کو مثلہ کیا جائے تو یہ حلال نہیں ہے، اور اس پر بنیاد رکھتے ہوئے مشرک کا سر اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگر اس کا مقصد مشرکین کو غصہ دلانا، اور ان کے شر کے ختم ہونے کی وجہ سے ہماری فارغ البالی ہو۔

کفار مقتولین کے سروں کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف منتقل کرنے کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: "مثلہ" میں دیکھی جائے[1]۔

و- دشمن کو آگ میں جلانا، پانی میں ڈبونا اور اس پر منجنیق چلانا:

۳۲- ابن قدامہ کہتے ہیں: جب دشمن پر قابو پائے تو بالاتفاق اس کو آگ میں جلانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے انہوں نے فرمایا: **"بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعث فقال: إن وجدتم فلانا وفلانا فأحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أردنا الخروج: إني أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلانا، وإن النار**

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۴، ۲۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۹، المغنی ۸/ ۴۹۴۔

(۲) سورۂ مائدہ ۱/۵۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۴۔

(۴) سورۂ انفال/ ۵۸۔

(۵) المغنی ۱۰/ ۵۱۶، ۵۲۲ طبع اول المنار۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۹، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۵۰، المغنی ۸/ ۴۹۴۔

لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ہم لوگوں کو ایک سریہ میں بھیجا اور فرمایا: اگر تم لوگ فلاں فلاں کو پانا تو دونوں کو آگ میں جلا دینا، پھر جب ہم نے نکلنے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نے تم لوگوں کو فلاں اور فلاں کو جلانے کا حکم دیا تھا، اور آگ سے صرف اللہ ہی عذاب دیتا ہے، لہٰذا اگر ان دونوں کو پانا تو انہیں قتل کر دینا)۔

جہاں تک سوال ہے پکڑنے سے پہلے ان پر آگ برسانے کا تو اگر اس کے بغیر ان کو پکڑ ناممکن ہو تو ان پر آگ برسانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ درحقیقت قابو میں آئے ہوئے ہیں، اور بہر حال جس وقت آگ برسائے بغیر ان کے پکڑنے سے عاجزی ہو تو اکثر اہل علم کے قول کے مطابق یہ جائز ہوگا، اور یہی ثوری، اوزاعی اور حنابلہ کا قول ہے، اور اسی طرح جب پانی میں ڈبوئے بغیر دشمن پر قدرت پانا ممکن ہو تو ان کو پانی میں ڈبونا ان حضرات کے نزدیک ناجائز ہوگا[۲]۔

۳۳- جہاں تک قلعوں کا محاصرہ کرنے کا تعلق ہے تو حنفیہ اور شافعیہ کا کہنا ہے کہ شہروں اور قلعوں میں کفار کا محاصرہ کرنا، ان کے لئے پانی چھوڑ دینا اور روک لینا، اور ان پر آگ پھینکنا اور منجنیق چلانا جائز ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ**"[۳] (اور انہیں پکڑو باندھو)۔ اور اس لئے کہ حدیث ہے: "**أنه صلى الله عليه وسلم حاصر أهل الطائف ورماهم بالمنجنيق**"[۴] (آپ ﷺ نے اہل طائف کا محاصرہ کیا اور ان پر منجنیق چلائی) اور اسی پر اس طرح کی ان تمام چیزوں کو قیاس کیا گیا ہے جن سے عموماً ہلاکت ہو جاتی ہے، اور ضرورت اور بغیر ضرورت کے منجنیق چلانے کے بارے میں امام احمد نے حنفیہ اور شافعیہ کی موافقت کی ہے[۱]۔

یہی قول ثوری، اوزاعی اور ابن المنذر کا ہے۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے اور کہا: جب دشمن قلعہ میں مسلمانوں، عورتوں اور بچوں کے ساتھ ہوں، اور مسلمانوں پر خوف نہ ہو تو ان سے ان کو جلائے اور ڈبوئے بغیر قتال کیا جائے گا، اور ان پر منجنیق چلائی جائے گی، اگر چہ وہ بچوں، عورتوں یا مسلمانوں کے ساتھ ہی ہوں[۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ڈبوئے بغیر ان پر قادر ہو اور ان کو ڈبونے سے عورتیں اور بچے بھی ہلاک ہو جائیں جن کو قصداً ہلاک کرنا حرام ہے تو یہ جائز نہ ہوگا، اور اگر ڈبوئے بغیر ان پر قادر نہ ہو تو ڈبونا جائز ہوگا[۳]:

اور جب امام کسی قلعہ کا محاصرہ کرے تو ڈٹے رہنا اس پر لازم ہوگا، اور مندرجہ ذیل حالات میں سے کسی ایک کے پیش آئے بغیر اس سے واپس نہیں ہوگا۔

۱- یہ کہ وہ اسلام لے آئیں، اور اسلام کے ذریعہ اپنی جان و مال محفوظ کر لیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها**

---

(۱) حدیث: "**بعثنا رسول الله ﷺ فى بعث......**" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۹ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۸/ ۴۴۸، ۴۴۹۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۴) حدیث: "**حاصر أهل الطائف ورماهم بالمنجنيق......**" کی روایت ابن اسحاق نے مغازی میں کی ہے، جیسا کہ السیرۃ لابن کثیر (۳/ ۶۵۸،

= شائع کردہ دار احیاء التراث العربی) میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، فتح القدیر ۵/ ۱۹۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۳، المغنی ۸/ ۴۴۸، ۴۴۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۳۔

(۳) المغنی ۸/ ۴۴۸۔

عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها"[1] (مجھے لوگوں سے قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ کلمہ لا الہ اللہ کہہ لیں، پھر جب اس کو کہہ لیں تو اپنی جان و مال مجھ سے محفوظ کرلیں گے مگر اس کے حق کے ساتھ)۔

۲- یہ کہ وہ مصالحت پر مال صرف کریں، تو اس کا قبول کرنا جائز ہوگا، خواہ اس کو ایک مشت دیں، یا اسے مستقل خراج بنادیں جسے ان سے ہر سال لیا جائے، پھر اگر وہ ان لوگوں میں سے ہوں جن کا جزیہ مقبول ہوتا ہے، اور وہ جزیہ دیں تو اس کا قبول کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**حَتّٰى يُعْطُوْا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ**"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اور اگر جزیہ کے انداز کے بغیر ہی کچھ مال دیں، اور اس کے قبول کرنے میں مصلحت سمجھے تو قبول کرلے، اور اگر اس میں مصلحت نہ دیکھے تو اس کا قبول کرنا اس پر ضروری نہ ہوگا[3]۔

۳- یہ کہ اس کو فتح کرے۔

۴- یہ کہ مصلحت وہاں سے چلے جانے میں دیکھے، یا تو اقامت اختیار کرنے میں نقصان ہونے کی وجہ سے یا اس کی فتح سے مایوسی کی وجہ سے، یا کسی فائدہ کے حصول کے لئے جو وہاں کے قیام سے فوت ہوجائے، تو (ان صورتوں میں) وہاں سے واپس چلا جائے گا، اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اہل طائف کا محاصرہ کیا، اور ان سے کچھ حاصل نہیں ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إنا قافلون إن شاء الله تعالى غدا**......"[1] (ہم انشاء اللہ کل کوچ کریں گے)۔

۵- یہ کہ وہ کسی فیصل کے فیصلہ پر اتر آئیں تب (بھی) جائز ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے روایت ہے: "**أنه صلى الله عليه وسلم لما حاصر بني قريظة رضوا بأن ينزلوا على حكم سعد بن معاذ فأجابهم إلى ذلك**"[2] (جب آپ نے بنو قریظہ کا محاصرہ کیا تو انہوں نے حضرت سعد بن معاذ کے فیصلہ پر اترنے کی رضامندی ظاہر کی، اور آپ ﷺ نے ان کی یہ بات مان لی)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: فیصلہ کرنے والے کا آزاد، مسلمان، عاقل، بالغ، مرد، عادل، اور فقیہ ہونا شرط ہے جیسا کہ مسلمانوں کے حاکم میں یہ چیزیں شرط ہیں، اور اس کا نابینا ہونا جائز ہے، اس لئے کہ یہاں عدم بصارت مضر نہیں ہے، اس لئے کہ مقصد اس کی رائے اور مصلحت سے اس کی واقفیت ہے، اور بینائی کا نہ ہونا اس میں مضر نہیں ہے، برخلاف قاضی بننے کے، کہ وہ بصارت سے مستغنی نہیں ہوسکتا، تا کہ مدعی، مدعا علیہ اور شاہد، مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی جائے) اور مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جائے) نیز مقر (اقرار کرنے والے) اور مقر لہ (جس کے لئے اقرار کیا جائے) کے درمیان فرق کرسکے، اور اس جگہ فقہ کی اتنی ہی مقدار کا اعتبار ہوگا جو جائز اور معتبر وغیرہ ہونے میں اس حکم سے متعلق ہو، اور جن کا اس حکم سے کوئی تعلق نہ ہو ان تمام احکام میں اس کے فقیہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اسی وجہ سے حضرت سعد بن معاذؓ حکم بنے، اور یہ ثابت

---

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹۔
(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "إنا قافلون إنشاء الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث: "أمر بني قريظة أن ينزلوا على حكم سعد بن معاذ......" کی روایت بخاری (۷/ ۴۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

نہیں ہے کہ وہ تمام احکام کے عالم تھے۔ اگر وہ دو اشخاص کو حکم بنائیں تب بھی جائز ہے، اور وہی فیصلہ معتبر ہوگا جس پر دونوں متفق ہوں، اگر فیصلہ کا اختیار ایسے شخص کو سونپیں جسے امام مقرر کرے تب بھی جائز ہے، اس لئے کہ وہ لائق ہی منتخب کرے گا، اور اگر اپنے ہی کسی آدمی کے فیصلہ پر اتریں یا حکم متعین کرنے کا اختیار اپنے پاس رکھیں تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ کبھی وہ غیر لائق کو منتخب کرلیں گے، اور اگر وہ کسی لائق شخص کو منتخب کریں اور امام اس پر رضامند ہوجائے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ بنوقریظہ حضرت سعد بن معاذ کو فیصل بنانے پر راضی ہوئے تھے اور ان کو متعین کیا تھا، تو نبی کریم ﷺ بھی اس پر راضی ہوگئے، اور ان کے فیصلہ کو درست ٹھہرایا، اور فرمایا: "**لقد حکمت فیھم بحکم اللہ**"[1] (تم نے ان میں حکم الٰہی سے فیصلہ کیا)۔

جس شخص پر وہ متفق ہوئے تھے اگر وہ مرجائے، پھر وہ لائق لوگوں میں سے دوسرے پر متفق ہوجائیں تو یہ اس کا قائم مقام ہو جائے گا، اور اگر وہ ایسے شخص پر متفق نہ ہوں جو اس کے قائم مقام ہو یا غیر لائق حکم کا مطالبہ کریں تو ان کو ان کے جائے امن میں لوٹا دیا جائے گا، اور متفق ہونے تک وہ حصار میں رہیں گے، اسی طرح اگر وہ دو پر راضی ہوئے ہوں اور ان میں سے ایک مرجائے، اور وہ اس کے قائم مقام پر اتفاق کرلیں تو جائز ہوگا، ورنہ انہیں ان کے جائے امن لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ ایسے شخص کو حکم بنانے پر راضی ہوئے ہوں جس میں شرائط پوری نہیں ہیں، اور امام اس پر ان کی موافقت بھی کرڈالے، پھر ظاہر ہو کہ وہ لائق نہیں ہے تو وہ حکم نہیں ہوگا، اور انہیں ان کے جائے امن اسی طرح لوٹا دیا جائے گا جیسے کہ وہ پہلے رہے ہوں۔

۴۳- جہاں تک فیصلہ کی کیفیت کا تعلق ہے، تو اگر ان کے جنگجوؤں کو قتل کرنے اور ان کے بال بچوں کو قید کرنے کا فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ حضرت سعد بن معاذؓ نے بنوقریظہ کے بارے میں یہی فیصلہ کیا، اور نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: "**لقد حکمت فیھم بحکم اللہ تعالیٰ من فوق سبعة أرقعة**"[1] (تم نے ان کے بارے میں سات آسمانوں کے اوپر سے (آنے والے) اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا)۔ اور اگر وہ جنگجوؤں پر احسان کرنے، اور آل اولاد کو قید کرنے کا فیصلہ کرے تو قاضی کا قول ہے کہ اس کا فیصلہ لازم ہوگا، اور یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے، اس لئے کہ وہ جس میں بھی مصلحت سمجھے اس کا فیصلہ کرنے کا اختیار اسی کو ہے، تو اس کو احسان کرنے کا اسی طرح اختیار ہوگا جیسے قیدی کے ساتھ امام کو ہوتا ہے۔

ابوالخطاب نے یہ اختیار کیا ہے کہ اس کا فیصلہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایسا فیصلہ کرنا اس کے لئے ضروری ہے جس میں بھلائی ہو، اور احسان کرنے میں مسلمانوں کی کوئی بھلائی نہیں ہے، اور اگر آل اولاد پر احسان کرنے کا فیصلہ کرے تو اسے ناجائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ آل اولاد جب قیدی بنائی جائیں تو امام ان پر احسان کرنے کا مالک نہیں ہوتا، تو حاکم کو بھی اسی طرح مالک نہیں ہونا چاہئے، اور جواز کا بھی احتمال ہے، اس لئے کہ ان کو قید کرنا متعین نہیں، برخلاف اس شخص کے جو قید کیا جاچکا، اس لئے کہ صرف قید کرلینے سے وہ غلام ہوجاتا ہے، اور اگر ان پر فدیہ دینے کا فیصلہ کرے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ امام کو قیدیوں کو قتل کرنے، فدیہ لینے، غلام بنانے اور احسان کرنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے، تو حاکم کو بھی اسی طرح کا اختیار ہوگا، اور اگر ان پر جزیہ کا فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ لازم نہیں ہوگا، اس

(۱) حدیث سابق کا ایک ٹکڑا ہے، اس کی تخریج ابھی گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "لقد حکمت فیھم بحکم اللّٰہ من فوق سبعة ......" کی روایت ابن اسحاق نے علقمہ بن وقاص سے مرسلاً کی ہے جیسا کہ الفتح لابن حجر (۴۱۲/۷ طبع السلفیہ) میں ہے، اور اس کی اصل صحیح بخاری (الفتح ۴۱۱/۷ طبع السلفیہ) میں ہے۔

لئے کہ عقد ذمہ عقد معاوضہ ہوتا ہے، لہذا باہمی رضامندی کے بغیر ثابت نہیں ہوگا، اسی لئے امام قیدی کو جزیہ دینے پر مجبور کرنے کا مالک نہیں ہوتا ہے، اور اگر قتل کرنے اور قید کرنے کا فیصلہ کرے تو امام کے لئے ان میں سے کچھ پر احسان کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ حضرت ثابت بن قیسؓ نے قریظہ کے زبیر بن باطا اور ان کے مال کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے درخواست کی تو آپ ﷺ نے ان کی درخواست قبول کر لی، برخلاف مال غنیمت کے جس کو مسلمانوں نے جمع کرلیا ہو (اس میں امام احسان نہیں کرے گا)، اس لئے کہ اس پر ان کی ملکیت ثابت ہوگئی ہے، اور اگر اپنے خلاف فیصلہ سے پہلے اسلام لے آئیں تو اپنی جان اور مال بچالیں گے، اس لئے کہ انہوں نے آزاد رہنے کی حالت میں اسلام قبول کرلیا ہے، اور ان کا مال انھیں کا تھا، لہذا ان کو غلام بنانا جائز نہ ہوگا، برخلاف قیدی کے، اس لئے کہ قیدی پر ملکیت کا ثبوت اسی طرح ہے جیسے بال بچوں پر ثابت ہوتی ہے، اور اسی لئے اس کو غلام بنانا جائز ہے، اور اگر وہ اپنے خلاف فیصلہ کے بعد اسلام قبول کرلیں تو غور کیا جائے گا، چنانچہ اگر ان کے خلاف قتل کا فیصلہ کیا گیا ہو تو وہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ جس نے اسلام قبول کرلیا اس نے اپنی جان محفوظ کر لی، اور ان کو غلام بنانا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ انھوں نے اپنے کو غلام بنائے جانے سے پہلے اسلام قبول کرلیا ہے، ابوالخطاب کہتے ہیں: اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کو غلام بنانا جائز ہو، جیسے وہ اگر قید ہونے کے بعد اسلام قبول کرتے تو غلام بنانا جائز ہوتا، اور مال (کا حکم) اس کے فیصلہ کے مطابق ہوگا، اگر یہ فیصلہ کرے کہ مال مسلمانوں کا ہے تو وہ مال غنیمت (کے حکم میں) ہوگا، اس لئے کہ انھوں نے مال جبراً اور محاصرہ کرکے لیا ہے[1]۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۸۰، ۴۸۱۔

ز- مال تلف کرنا:

۳۵- جب کفار مسلمانوں سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہوں، یا قلعہ بند ہوں تو ہم اللہ سے مدد چاہیں گے، اور ان پر کامیابی حاصل کرنے کے لئے جنگ کریں گے، خواہ یہ ان کے اموال کو ضائع کرنے کا سبب کیوں نہ بنے، البتہ ان کے اموال کو ضائع کئے بغیر ہی اگر ان پر کامیاب ہونے کا غالب گمان ہو تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ضرورت کی جگہ کے علاوہ میں برباد کرنا ہے، مال کو ضائع کرنا ضرورت وحاجت کی بنیاد پر مباح ہے، اس لئے کہ مقصد ان کی شان وشوکت توڑنا اور ان کو غیظ وغضب میں مبتلا کرنا ہے، لہذا جب بغیر اتلاف کے مقصد کے حصول میں کامیابی ممکن ہو، اور ان کے مالوں پر قبضہ کا غالب گمان ہو تو ہم اسے تلف نہیں کریں گے[1]۔

جہاں تک ان کے درخت اور کھیت کے کاٹنے کی بات ہے تو ان کی تین قسمیں ہیں:

اول- جس کے تلف کرنے کی ضرورت متقاضی ہو، مثلاً جو ان کے قلعوں کے قریب ہو اور ان کے قتال سے مانع ہو، یا جس کے ذریعہ وہ مسلمانوں سے چھپ جاتے ہوں، یا راستہ وغیرہ کشادہ کرنے کے لئے جس کو کاٹنے کی ضرورت ہو، یا وہ لوگ ہمارے ساتھ اسی طرح کرتے ہوں تو ان کے ساتھ بھی اسی طرح کیا جائے گا، تاکہ اس حرکت سے باز آجائیں، یہ بغیر کسی اختلاف کے جائز ہے۔

دوم- جس کے کاٹنے میں مسلمانوں کا نقصان ہو، اس لئے کہ اس کے باقی رہنے پر چارہ دینے کے لئے اس سے فائدہ اٹھائیں گے، یا اس سے سایہ حاصل کریں گے، یا اس کا پھل کھائیں گے تو اس طرح کے درختوں کا کاٹنا حرام ہے، کیونکہ اس سے مسلمانوں کو ضرر پہنچانا ہوگا۔

سوم- وہ جو ان دونوں اقسام کے علاوہ ہو، جس میں سوائے کافروں

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔

کوغصہ دلانے اور ضرر پہنچانے کے نہ مسلمانوں کا کوئی نقصان ہو نہ فائدہ، تو اس کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ ہے کہ جائز ہوگا، اور یہی امام مالک اور امام شافعی وغیرہ کا قول ہے، اور حضرت ابن عمرؓ روایت کرتے ہیں: "أن رسول الله ﷺ حرق نخل بني نضير"[1] (رسول اللہ ﷺ نے بنونضیر کے نخلستان کو جلا ڈالا)، اور اللہ تعالی فرماتے ہیں: "مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَآئِمَةً عَلٰٓى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِيْنَ"[2] (جو کھجوروں کے درخت تم نے کاٹے یا انہیں ان کی جڑوں پر قائم رہنے دیا سو یہ دونوں اللہ ہی کے حکم کے موافق ہیں اور تا کہ اللہ نافرمانوں کو رسوا کرے)۔

دوسری روایت ہے کہ جائز نہیں ہوگا[3]، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ان کا بھتیجا ایک جنگ لڑ کر واپس آیا تو انھوں نے فرمایا: شاید تم نے کوئی کھیت جلایا ہے؟ انھوں نے کہا: جی ہاں! فرمایا: شاید کہ تم نے کسی نخلستان کو پانی سے ڈبو دیا ہے؟ انھوں نے کہا: جی ہاں! فرمایا: شاید تم نے کسی بچہ کو قتل کیا ہے؟ انھوں نے کہا: جی ہاں، فرمایا: تمہارا غزوہ بقدر ضرورت ہونا چاہئے[4]۔

اور اس لئے بھی کہ اس میں محض ضائع کرنا ہے، تو جانور کو ذبح کرنے کی طرح یہ بھی ناجائز ہوگا، اور یہی قول اوزاعی، لیث اور ابوثور کا ہے۔

(۱) حدیث: "حرق نخل بني النضير ......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۶۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ حشر/ ۵۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۶، المغنی ۸/ ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۴، کشاف القناع ۳/ ۴۸، ۴۹۔

(۴) حضرت ابن مسعود کے اثر کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے (جلد ثالث قسم ثانی، ص ۲۵۷ طبع علمی پریس)۔

رہے حیوانات تو بالاتفاق حالت جنگ میں ان کو مار ڈالنا جائز ہے، اس لئے کہ ان کے جانوروں کو مار ڈالنا خود ان کو قتل کرنے اور شکست دینے کا سبب بنتا ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اپنے دین میں مردار کھانے کو حلال سمجھتے ہوں تو زیادہ راجح یہ ہے کہ جانوروں کو قتل کرنے کے بعد جلا دینا واجب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر جانوروں کے خراب ہونے سے پہلے وہ ان کی طرف آ سکتے ہوں تو جلانا واجب ہوگا، ورنہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ مقصد یہ ہے کہ وہ اس سے نفع نہ اٹھا سکیں، اور وہ پورا ہو گیا ہے[1]۔

جہاں تک غیر حالت جنگ کا تعلق ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے جانوروں کو ذبح کر ڈالنا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں ان کو غصہ دلانا، اور ان کی طاقت کو کمزور کرنا ہے، لہذا جس طرح حالت جنگ میں ان کے جانوروں کو مارنا جائز ہے اسی طرح حالت جنگ کے علاوہ میں بھی مارنا جائز ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ مطلقاً ناجائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "نهى النبي ﷺ عن قتل الحيوان صبراً"[2] (نبی کریم ﷺ نے حیوان کو باندھ کر قتل کرنے سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے یزید بن ابوسفیان کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا: کسی پھل دار درخت، یا بے زبان جانور یا بکری کو مت ہلاک کرنا، الا یہ کہ کھانے کی ضرورت ہو)۔

اور اس لئے کہ یہ فساد بھی برپا کرنا ہے، جو اللہ تعالی کے اس قول کے عموم میں داخل ہے: "وَاِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِي الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۱، المغنی ۸/ ۴۵۱، ۴۵۲، فتح القدیر ۵/ ۱۹۷۔

(۲) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ أن يقتل شيء من الدواب صبراً" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

فِيهَا، وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّٰهُ لَايُحِبُّ الْفَسَادَ"[۱] (اورجب پیٹھ پھیر جاتا ہے تو اس دوڑ دھوپ میں رہتا ہے کہ زمین پر فساد کرے اور کھیتی اور جانوروں کو تلف کرے درآنحالیکہ اللہ فساد کو (بالکل) پسندنہیں کرتا)۔

کھانے کے لئے جانوروں کو ذبح کرنا جائز ہے اگر ضرورت اس کی داعی ہو، اس لئے کہ ضرورت مال معصوم کو مباح کردیتی ہے، تو کافر کے مال کو بدرجہ اولی مباح کرے گی، اور اگر ضرورت اس کی داعی نہ ہو تو ہم غور کریں گے، چنانچہ اگر صرف کھانے کے مقصد کا حیوان ہو جیسے مرغ، کبوتر، تمام پرندے اور شکار، تو ان کا حکم غلہ جیسا ہوگا، اس لئے کہ وہ کھانے کے علاوہ کسی مقصد کے لئے نہیں ہیں، اور ان کی قیمت بھی کم ہوتی ہے، تو غلہ جیسا ہوگیا، اور اگر وہ ان جانوروں میں سے ہو جن کی جنگ میں ضرورت پڑتی ہے تو ان کا ذبح کرنا صرف کھانے ہی کے لئے جائز ہوگا[۲]۔

۳۶-شہد کی مکھیوں کو ڈبونے اور جلانے کے بارے میں فقہاء کے کئی اقوال ہیں:

شافعیہ، حنابلہ اور عام اہل علم جن میں اوزاعی اور لیث بھی ہیں، کا مذہب یہ ہے کہ شہد کی مکھی کا ڈبونا اور جلانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے یزید بن ابوسفیان کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا: ''شہد کی مکھیوں کو نہ جلانا، اور انھیں ہرگز نہ ڈبونا''[۳]۔

اور اس لئے کہ یہ فساد پھیلانا ہے، لہذا اللہ تعالی کے اس قول کے عموم میں داخل ہو جائے گا: ''وَإِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِي الْأَرْضِ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۰۵۔
(۲) المغنی ۸/ ۴۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) المغنی ۸/ ۴۵۱۔

لِيُفْسِدَ فِيهَا، وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ، وَاللّٰهُ لَايُحِبُّ الْفَسَادَ"[۱] (اور جب پیٹھ پھیر جاتا ہے تو اس دوڑ دھوپ میں رہتا ہے کہ زمین پر فساد مچائے اور کھیتی اور جانوروں کو تلف کرے درآنحالیکہ اللہ فساد کو (بالکل) پسندنہیں کرتا)۔

اور اس لئے بھی کہ وہ ذی روح حیوان ہے، لہذا مشرکین کو غصہ دلانے کے لئے اس کو مارنا جائز نہیں ہے، اور حنفیہ کے مسلک کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مباح ہو، اس لئے کہ اس میں ان کو غصہ دلانا اور کمزور کرنا ہے، لہذا جس طرح حالت جنگ میں ان کے چوپایوں کو مارنا جائز ہے اسی طرح غیر حالت جنگ میں بھی مارنا جائز ہوگا[۲]۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، اور کہا: اگر ان کو مارنے سے ان کا شہد حاصل کرنا مقصود ہو تو ان کو مارنا بالاتفاق جائز ہے، خواہ کم ہوں یا زیادہ، اور اگر ان کا شہد حاصل کرنا مقصود نہ ہو تو اگر کم ہوں تو ان کا مارنا مکروہ ہوگا، اور زیادہ ہوں تو ایک روایت کے مطابق (ان کا مارنا) کراہت کے ساتھ جائز ہوگا، اور دوسری روایت کے مطابق ناجائز ہوگا، کثیر ہونے کی حالت میں جواز اس لئے ہے کہ اس میں دشمنوں کو چوٹ پہنچانا ہے[۳]۔

ح-لشکر سے بھاگنا:

۳۷-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جہاد میں ثابت قدم رہنا واجب ہے، اور اس سے بھاگنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يٰٓاَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْٓا إِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ''[۴] (اے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۰۵۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۱۔
(۴) سورۂ انفال/ ۱۵۔

ایمان والو جب تمہارا سامنا ہوجائے کافروں کے لشکر سے تو ان سے پشت مت پھیرنا)۔ اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا، وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"[۱] (اے ایمان والو جب تم کسی جماعت کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتے رہو تاکہ فلاح پاؤ)۔

نبی کریم ﷺ نے اپنے اس قول میں لشکر سے فرار اختیار کرنے کو ہلاکت میں ڈالنے والی سات چیزوں میں شمار فرمایا ہے: "اجتنبوا السبع الموبقات" (ہلاکت میں ڈالنے والی سات چیزوں سے بچو)، پھر آپ ﷺ نے ان سات میں "التولی یوم الزحف"[۲] (لڑائی کے دن فرار) کا بھی ذکر کیا۔

پھر اس کی تفصیل میں فقہاء کا اختلاف ہے:

۳۸- چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ راہ فرار اختیار کرنا حرام ہے، اور دو شرطوں کے ساتھ ثابت قدم رہنا واجب ہے۔

ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ کفار مسلمانوں کے مقابلہ میں دگنے سے زیادہ نہ ہوں، چنانچہ اگر وہ اس سے بھی بڑھ جائیں تو فرار جائز ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اَلْآنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفاً، فَإِن يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ، وَإِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ أَلْفٌ يَّغْلِبُوْآ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّٰهِ، وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ"[۳] (اب اللہ نے تم پر تخفیف کردی اور معلوم کرلیا کہ تم میں ہمت کی کمی ہے، (اب) اگر تم میں سے سو ثابت قدم ہوں تو وہ دو سو پر غالب رہیں گے اور اگر تم میں سے ہزار ہوں تو وہ دو ہزار پر غالب رہیں گے اللہ کے حکم سے، اور اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے)۔

آیت اگرچہ خبر کے الفاظ سے ہے، لیکن وہ اللہ کے اس قول: "الآن خفف الله عنکم" کی بنیاد پر امر کے معنی میں ہے، اور اگر یہ اپنی حقیقت کے مطابق خبر ہوتی تو ہمارے ایک (فرد) کے دس پر غلبہ پالینے کو دو پر غلبہ پانے کی طرف لوٹایا جانا تخفیف کرنا نہ ہوتا۔ نیز اس لئے بھی کہ اللہ کی خبر سچ ہوتی ہے، جو اس کی خبر دینے والے کے خلاف واقع نہیں ہوتی، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ مسلمانوں کو کامیابی اور غلبہ اس جگہ پر حاصل ہوگا جہاں دشمن مسلمانوں سے دگنے یا اس سے کم ہوں، تو معلوم ہوا کہ وہ امر اور فرض ہے، اور اس آیت کو منسوخ کرنے والی چیز نہ تو قرآن میں آئی ہے نہ حدیث میں، لہذا اس کے مطابق حکم لگانا واجب ہے، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب "إِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ" (اگر تم میں سے بیس آدمی بھی ثابت قدم ہوں گے تو دو سو پر غالب آجائیں گے) نازل ہوئی، اور اللہ نے فرض کردیا کہ دس کے مقابلہ ایک نہ بھاگے تو ان پر یہ شاق گزرا، پھر تخفیف آئی اور ارشاد ہو: "الآن خفف الله عنکم" (اب اللہ نے تم پر تخفیف کردی) تو جب اللہ نے تعداد گھٹا دی تو تعداد گھٹانے ہی کے بقدر جم جانے (کا حکم بھی) گھٹا دیا، اور حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: جو دو کے مقابلہ بھاگے وہ فرار اختیار کرنے والا ہے، اور جو تین سے بھاگے وہ بھاگنے والا نہیں ہے، اور مسلمانوں پر ثابت قدمی لازم ہوگی، خواہ ہلاکت کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْآ اِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوْهُمُ الْأَدْبَارَ وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ..."[۱] (اے ایمان والو!

(۱) سورۂ انفال/۴۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۲۴، البدائع ۷/۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۸، المہذب ۲/۳۲۲، نہایۃ المحتاج ۲/۶۵، المغنی ۸/۴۸۴، کشاف القناع ۳/۴۵، ۴۶۔

اور حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ انفال/۶۶۔

(۱) سورۂ انفال/۱۵۔

جب تمہارا سامنا ہوجائے کافروں کے لشکر سے تو ان سے پشت مت پھیرنا، اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا، مگر جو لڑائی کے لیے پینترا بدلتا ہو یا جو اپنی جماعت کی طرف پناہ لینے آتا ہو وہ مستثنٰی ہے، باقی اور جو ایسا کرے گا وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا)۔

مالکیہ کہتے ہیں، اور اسی کو (فتاوی) قاضی خاں سے نقل کر ابن عابدین نے لکھا ہے: مسلمان اگر بارہ ہزار ہوجائیں تو جب تک ان کی رائے مختلف نہ ہو جائے خواہ کفار زیادہ ہی کیوں نہ ہوں فرار حرام ہوگا، اس لئے کہ اگر ان کی رائے مختلف ہو جائے تو مطلقاً فرار جائز ہوگا، خواہ وہ بارہ ہزار ہی کیوں نہ ہوجائیں [1]، اور ان حضرات نے آپ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة" [2] (بارہ ہزار قلت تعداد کی وجہ سے ہرگز مغلوب نہیں ہوں گے)۔

ثابت قدم رہنے کی دوسری شرط یہ ہے کہ بھاگنے میں کسی جماعت سے جا ملنے یا کسی جنگی تدبیر (چال) کا قصد نہ ہو، اگر ان دونوں چیزوں میں سے کسی کا قصد ہو تو اس کے لئے فرار مباح ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اِلَّا مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزاً اِلٰى فِئَةٍ" [3] (سوائے اس کے کہ پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا (اپنی) جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو)۔

قتال کے لئے تدبیر اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایسی جانب رخ کرے جس میں قتال زیادہ ممکن ہو، مثلاً سورج یا ہوا کی طرف رخ کرنے کے بجائے ان کی طرف پیٹھ کرے، یا نشیب سے فراز کی طرف، یا پیاس لگانے والی جگہ سے پانی والی جگہ کی طرف رخ کرے، یا ان کے سامنے بھاگے تا کہ ان کی صفیں ٹوٹ جائیں یا سوار پیادہ سے الگ ہوجائیں تا کہ ان میں موقع پالے، یا تا کہ کسی پہاڑ پر چڑھ جائے، اور اسی طرح کی وہ چیزیں جن پر اہل حرب کی عادت جاری ہے۔

جہاں تک کسی جماعت سے جا ملنے کا تعلق ہے تو یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کی کسی جماعت میں شامل ہوجائے، تا کہ ان کے ساتھ مل کر ان کے ذریعہ اپنے دشمن پر طاقتور ہوجائے، خواہ مسافت قریب ہو یا بعید، چنانچہ جنگ اگر خراسان میں ہو، اور جماعت حجاز میں ہو تو اس سے جا ملنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مدینہ کی طرف فرار اختیار کرنے والوں سے جبکہ آپ مدینہ ہی میں تھے فرمایا تھا: "أنتم العكارون، أنا فئة المسلمين" [1] (تم پلٹ کر حملہ کرنے والے ہو، میں مسلمانوں کی جماعت ہوں) حالانکہ وہ آپ سے دور دراز جگہ میں تھے، اور اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ کسی جماعت سے جا ملنے والا پلٹ کر حملے کرنے والا ہے، وہ لشکر سے بھاگنے والا نہیں ہے، لہٰذا وہ وعید کے زمرے میں نہیں آئے گا [2]۔

دسوقی کہتے ہیں: ایک قول یہ ہے کہ کسی جماعت سے جا ملنے کا تحقق اس وقت ہوگا جبکہ جس سے مل رہا ہے قریب ہو، بایں طور کہ اس کا ملنا ایسی جماعت سے ہو جس کے ساتھ نکلا تھا، اور اگر وہ شہر سے

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸۔

(۲) حدیث: "لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۳ میں گذر چکی ہے۔

(۳) سورۂ انفال / ۱۶۔

---

(۱) حدیث: "أنتم العكارون، أنا فئة المسلمين" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور مناوی نے فیض القدیر (۳/ ۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۹۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۶، المہذب ۲/ ۲۳۲، المغنی ۸/ ۴۸۵، کشاف القناع ۳/ ۴۶۔

چلے جائیں، اور امیر کسی شہر میں مقیم ہو تو کسی کے لئے امیر سے ملے بغیر فرار جائز نہیں ہے، اور امیر لشکر کے لئے فرار جائز نہیں ہے، خواہ کسی جماعت سے جا ملنے ہی کے لئے کرے، گو یہ اس کی ہلاکت کا سبب بنے، اور لشکر کے بغیر امیر کے رہ جانے کا سبب ہی کیوں نہ بن جائے، جب تک کہ یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس کی ہلاکت پر تمام لشکر بھاگ جائے گا[1]۔

کامیابی کے احتمال کے ساتھ تعداد کی قلت:

۳۹ - جب دشمن مسلمانوں سے دگنے سے زیادہ ہوں، اور مسلمانوں کو کامیابی کا غلبۂ ظن ہو جائے، تو ان کے لئے ثابت قدم رہنا افضل ہے، اس لئے کہ اس میں مصلحت ہے، اور اگر واپس ہو جائیں تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ ہلاکت سے مامون نہیں ہیں، اور حکم اسی کے گمان پر معلق ہے، اور وہ ہے ان کا دشمنوں کی نصف تعداد سے بھی کم ہونا، اور اسی لئے جب وہ نصف سے زیادہ ہوں تو ان پر ثابت قدمی لازم ہے، اگرچہ اس میں ان کو ہلاکت کا غلبۂ ظن ہو۔

اس کا بھی احتمال ہے کہ اگر ان کو کامیابی کا غلبۂ ظن ہو تو ان پر ثابت قدمی لازم ہوگی، اس لئے کہ اس میں مصلحت ہے[2]۔

اور اگر ان کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر وہ اپنے سے دگنے کے لئے ثابت قدم رہے تو ہلاک ہو جائیں گے، تو اس میں دو نقطۂ نظر ہیں: ان میں سے ایک یہ کہ پیٹھ دکھانا ان کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلَاتُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ"[3] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان کے لئے پیٹھ پھیرنا جائز نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا"[1] (جب تم کسی جماعت کے مقابل ہوا کرو تو ثابت قدم رہا کرو)۔ اور اس لئے بھی کہ مجاہد دو بھلائیوں میں سے ایک کے لئے قتال کرتا ہے: شہادت، یا ثواب کے ساتھ مال غنیمت پر کامیابی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ، يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَيُقْتَلُوْنَ"[2] (بلاشبہ اللہ نے مومنین سے خرید لیا ہے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو اس کے عوض میں کہ انہیں جنت ملے گی، یہ لوگ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں سو (کبھی) مار ڈالتے ہیں اور (کبھی) وہ مار ڈالے جاتے ہیں)۔

امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں: اگر مسلمانوں کو دشمنوں کی طرف سے ایسے حملے کا سامنا کرنا پڑے جس کی ان میں طاقت نہ ہو تو شکست قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جم جانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، برخلاف ان لوگوں کے جو کہتے ہیں کہ یہ جان کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، (یہ ہلاکت میں ڈالنا نہیں) بلکہ اس میں اللہ کے راستہ میں جان دینا ہے۔

حصکفی کہتے ہیں: اگر اسے یقین ہو کہ جنگ کرے گا تو شہید ہو جائے گا، اور جنگ نہ کی تو قید کر لیا جائے گا، تو اس پر قتال لازم نہ ہوگا[3]۔

جب ان کو ٹھہرنے اور لوٹنے دونوں میں ہلاکت کا غلبۂ ظن ہے تو ان کے لئے افضل یہ ہے کہ ثابت قدم رہیں، تاکہ وہ قتال کا رخ کئے ہوئے اور ثواب کی امید لگائے ہوئے شہداء کا مرتبہ حاصل

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸۔
(۲) المغنی ۸/ ۴۸۶، کشاف القناع ۳/ ۴۷۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۱) سورۂ انفال/ ۴۵۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۱۱۱۔
نیز دیکھئے: المہذب ۲/ ۲۳۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۲۔
(۳) شرح السیر الکبیر ۱/ ۸۸، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۲۔

کریں، چنانچہ وہ پیٹھ پھیرنے والوں سے افضل ہوں گے، اور اس لئے بھی کہ ممکن ہے وہ غلبہ حاصل کرلیں، اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: "كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً بِإِذْنِ اللّٰهِ، وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ"[1] (بارہا چھوٹی جماعت بڑی جماعتوں پر اللہ کے حکم سے غالب آگئی ہے اور اللہ تو صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے)۔

شافعیہ کا کہنا ہے: مگر سو بہادروں کا دوسو ایک کمزوروں سے پھر جانا حرام ہوگا، اور صحیح قول کے مطابق سو کمزوروں کا ایک سو ننانوے بہادروں کے مقابلہ میں پھر جانا معنی کا اعتبار کرتے ہوئے جائز ہوگا، اس بنا پر کہ صف سے پھرنے کی حرمت (پر دلالت کرنے) والی نص سے اس کی تخصیص کرنے والے معنی کا استنباط کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ثابت قدم رہنے پر ان کا مقابلہ کرسکتے ہیں، اور عدد کی رعایت تو اوصاف کے تقارب کے وقت ہوتی ہے، اسی لئے اختلاف ایک کی زیادتی اور کمی اور سوار و پیادہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگا، بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو اتنی طاقت حاصل ہو جس کے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ وہ اپنے سے دگنے سے زائد کا مقابلہ کرلیں گے، اور ان پر کامیابی پانے کی امید رکھتے ہوں، یا مسلمانوں میں ایسا ضعف ہو جس کے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ ان کا مقابلہ نہیں کرپائیں گے، اور پھرنے کے جواز کے موقع پر اگر کفار کو کوئی زک پہنچائے بغیر ہلاکت کا غلبہ ہو تو پھرنا واجب ہوگا، اور اگر ان کو زک پہنچانے کے ساتھ ہلاکت کا غلبہ ہو تو پھرنا مستحب ہوگا[2]۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ اس باب میں فیصلہ غالب رائے اور اکبر ظن پر ہوگا نہ کہ عدد پر، لہذا اگر غازیوں کا گمان غالب یہ ہو کہ ان سے مقابلہ کرلیں گے تو ثابت قدمی ان پر لازم ہوگی، اگرچہ وہ تعداد میں دشمن سے کم ہوں، اور اگر ان کا گمان غالب یہ ہو کہ مغلوب ہوجائیں گے تو مسلمانوں کی مدد لینے کے لئے ان کا رخ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا، گرچہ غازیوں کی تعداد کفار سے زیادہ ہو، اسی طرح مجاہدین میں سے ایسے شخص کے لئے جس کے پاس ہتھیار نہ ہو دشمن کے دو ایسے افراد کے مقابلہ میں جن کے پاس ہتھیار ہوں، یا کافروں کے ایک ایسے فرد کے مقابلہ میں جس کے پاس ہتھیار ہو کسی جماعت میں شامل ہونے کے لئے پیٹھ پھیرنا جائز ہوگا۔

امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں: ایک طاقتور شخص کے لئے دو کافروں کے مقابلہ میں بھاگنا مکروہ ہوگا، اور ایک سو کے لئے دوسو کے مقابلہ میں فرار اختیار کرنا مکروہ ہوگا، اور تین کے مقابلہ ایک اور تین سو کے مقابلہ میں ایک سو کے فرار ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے[1]۔

شہر والوں کا دشمن سے قلعہ بند ہونا:

۴۰- دشمن اگر کسی شہر کی طرف آئے تو شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے باشندوں کے لئے (چاہے ان کی نصف تعداد سے زیادہ ہی ہوں) کمک یا طاقت کے حصول کے لئے ان سے قلعہ بند ہونا جائز ہوگا، اور یہ پیٹھ پھیرنا، یا فرار اختیار کرنا نہیں ہوگا، پیٹھ دکھانا تو دشمن سے مقابلہ کے بعد ہوتا ہے، اور اگر دشمن سے قلعہ کے باہر مقابلہ ہوجائے تب بھی ان کے لئے قلعہ کی پناہ لینا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ قتال کے لئے تدبیر اختیار کرنے یا کسی جماعت سے جاملنے کے درجہ میں ہے۔

اگر وہ لڑیں اور ان کے چوپائے جاتے رہیں، تو یہ فرار کے

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۴۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۶، ۶۷۔

(۱) البدائع ۷/ ۹۸، ۹۹، ابن عابدین ۳/ ۲۲۴۔

لئے عذر نہیں ہوگا، اس لئے کہ پیادوں کے لئے قتال ممکن ہے، اور اگر کسی پہاڑ کی طرف رخ کریں تا کہ وہ وہاں سے پیادہ قتال کرسکیں تو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ یہ جنگ کے لئے تدبیر اختیار کرنا ہے، اور اگر ان کے ہتھیار جاتے رہیں، اور وہ ایسی جگہ کا رخ کریں جہاں ان کے لئے پتھر کے ذریعہ یا کسی درخت وغیرہ کی آڑ لے کر قتال ممکن ہے، یا اس کا رخ کرنے میں ان کا کوئی فائدہ ہے تو جائز ہوگا[۱]۔

فرار اختیار کرنا اور مال غنیمت جمع کرنا:

۴۱- اگر کوئی قوم مال غنیمت جمع کرنے سے پہلے پیٹھ پھیر کر چلی جائے، اور بقیہ لوگ اس کو جمع کرلیں، تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بھاگنے والوں کا کوئی حصہ نہ ہوگا، اس لئے کہ مال غنیمت جمع کرنے کا عمل ان کے علاوہ دوسروں کے ذریعہ ہوا ہے، لہذا اس پر ملکیت جمع کرنے والوں کی ہوگی، اور اگر وہ بیان کریں کہ وہ کسی جماعت میں جا ملنے یا قتال کے لئے تدبیر اختیار کرنے کے لئے فرار ہوئے تھے تب بھی ان کے لئے کوئی چیز نہ ہوگی، اور اگر وہ مال غنیمت جمع کرنے کے بعد بھاگیں تو اس میں ان کا حق ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ جمع کرنے کی وجہ سے وہ مال غنیمت کے مالک ہوگئے ہیں، لہذا فرار کی وجہ سے ان کی ملکیت ختم نہ ہوگی[۲]، اس کی تفصیل اصطلاح ''غنیمۃ'' میں ہے۔

قتال میں شب خون مارنا:

۴۲- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ کفار پر شب خون مارنا، یعنی رات میں ان پر حملہ کرنا، اور ان کو غفلت میں مار ڈالنا جائز ہے، اگرچہ اس شب خون میں عورت، بچہ، اور ان دونوں کے علاوہ کوئی اور مثلاً مجنون اور بوڑھے آدمی میں سے کوئی ایسا شخص مارا جائے جس کا مارنا جائز نہیں ہے، بشرطیکہ ان کا قصد نہ رہا ہو[۱]، اس لئے کہ حضرت صعب بن جثامہؓ کی حدیث ہے: فرماتے ہیں کہ میں نے سنا کہ نبی کریم ﷺ سے مشرکین کے علاقہ میں شب خون مارنے، اور ان کی عورتوں اور بچوں کو حاصل کر لینے کے بارے میں سوال کیا جا رہا تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''ھم منھم''[۲] (وہ لوگ بھی انہیں میں سے ہیں)۔

جنگ میں شب خون مارنے سے متعلق احکام کی تفصیل اصطلاح ''تبییت'' میں گزر چکی ہے[۳]۔

اسی طرح کفار کو کھودے ہوئے گڑھوں میں قتل کرنا جائز ہے، بشرطیکہ عورتوں اور بچوں وغیرہ کا قصد نہ کیا جائے اور ان سے پانی روکنا اور سابلہ[۴] کاٹنا (یعنی راستہ روک دینا) جائز ہے، اگرچہ یہ بچوں اور عورتوں کے قتل کو شامل ہو، اس لئے کہ یہ اسی سابقہ شب خون کے حکم میں ہے جس کے بارے میں صعب بن جثامہ کی حدیث گزری ہے، اور اس لئے بھی کہ مقصد ان کو کمزور کرنا اور ڈرانا ہے، تا کہ وہ اللہ کے منادی کی بات مانیں، اور ان کے چارہ فراہم کرنے والوں اور لکڑی فروشوں وغیرہ پر حملہ کرنا جائز ہے[۵]۔

---

(۱) المہذب ۲/ ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۴۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، المغنی ۸/ ۴۸۶۔
(۲) المغنی ۸/ ۴۸۶۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴، المغنی ۸/ ۴۴۹، کشاف القناع ۳/ ۴۷، المدونہ ۲/ ۲۴۔
(۲) حدیث صعب بن جثامہ: ''ھم منھم'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) الموسوعہ ۱۰/ ۱۲۵، ۱۲۶۔
(۴) سابلہ: راستہ میں بار بار جانے والی جماعت، اور یہاں مراد ایسی چیز کا رکھنا ہے جو راستہ میں گزرنے سے روک دے۔
(۵) المغنی ۸/ ۴۴۸، کشاف القناع ۳/ ۴۸، المہذب ۲/ ۲۳۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴ طبع مصطفی الحلبی۔

کفار کا عورتوں اور بچوں کو ڈھال بنانا:

۴۳-ترس (تاء کے ضمہ کے ساتھ) جس سے جنگ میں بچا جائے (ڈھال) ،اور اسی طرح وہ لکڑی اور لوہا بھی ترس ہے جسے دروازہ کے پیچھے اس کومضبوطی سے بند کرنے کے لئے لگایا جاتا ہے، اللہ تعالی کے اس قول میں جنگ میں ڈھال بنانے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: "وَلَوْلاَ رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوْهُمْ أَنْ تَطَئُوْهُمْ فَتُصِيْبَكُمْ مِّنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللّٰهُ فِيْ رَحْمَتِهِ مَّنْ يَّشَاءُ، لَوْ تَزَيَّلُوْا لَعَذَّبْنَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيْمًا"[1] (اور اگر (بہت سے) مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں نہ ہوتیں جن کی تمہیں خبر بھی نہ تھی یعنی ان کے کچل جانے کا احتمال نہ ہوتا جس پر ان کے باعث تمہیں بھی نادانستگی میں ضرر پہنچتا تو ابھی سب قضیہ طے کر دیا جاتا (لیکن ایسا نہیں ہوا) تا کہ اللہ اپنی رحمت میں داخل کرے جس کو چاہے، اگر یہ (بے کس مسلمان) ٹل گئے ہوتے تو ان میں جو کافر تھے انہیں ہم دردناک عذاب دیتے)۔ یہ آیت صلح حدیبیہ کے بعد مکہ میں رہ جانے والے مسلمانوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جن میں ولید بن ولید، سلمہ بن ہشام، عیاش بن ابی ربیعہ اور ابوجندل بن سہیل بھی تھے، اور اگر مکہ میں کفار مسلمانوں سے الگ ہوتے تو اللہ ان مسلمانوں کے ہاتھوں سے جو مکہ سے باہر تھے، تیراندازی اور قتال شدید کروا کر کفار کو دردناک عذاب دیتا[2]۔

جہاں تک ڈھال بنانے کے حکم کا تعلق ہے تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب کفار قتال کے دوران یا

(۱) سورۂ فتح / ۲۵۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۶۷۶، تفسیر ابن کثیر ۴/ ۱۹۲، سیرۃ ابن ہشام ۲/ ۳۲۲۔

مسلمانوں کی طرف سے اپنا محاصرہ کئے جاتے وقت مسلمانوں اور ان کے قیدیوں کو ڈھال بنائیں تو کافروں پر تیراندازی جائز ہے، بشرطیکہ ضرورت اس کی متقاضی ہو، بایں طور کہ ان سے قتال روکنے میں مسلمانوں کو شکست ہوگی، یا اسلام کے مرکز کی تباہی ہوگی، اور تیراندازی میں قصد کفار کا کیا جائے گا۔

لیکن جب جنگ قائم نہ ہونے، یا تیراندازی کئے بغیر ہی ان پر قدرت پالینے کے امکان کی وجہ سے ان پر تیر چلانے کی کوئی ضرورت نہ ہو، تو فقہاء کے کئی اقوال ہیں[1]، جن کا ذکر اصطلاح "تترس" میں ہو چکا ہے[2]۔

قتال کس بنیاد پر ختم کیا جائے گا؟

۴۴-اہل کتاب اور مجوسیوں سے جنگ کی جائے گی، یہاں تک کہ وہ اسلام لے آئیں، یا ذلیل ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں، اس لئے کہ جزیہ کے بدلہ ان کو ان کے دین پر باقی رکھنا جائز ہے، اور اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ، وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[3] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۹۸، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، الحطاب ۳/ ۳۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، المغنی ۸/ ۴۴۹، ۴۵۰۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰/ ۷، ۱۳۸، ۱۳۸، اصطلاح: (تترس)۔

(۳) سورۂ توبہ / ۲۹۔

اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔ لہٰذا اگر وہ جزیہ دے دیں تو ان کے لئے عقد ذمہ ثابت ہو جائے گا، اور اس کی وجہ سے ان کے لئے امان حاصل ہوگا اور جان ومال کی حفاظت ثابت ہو جائے گی سوائے اس کے کہ کوئی حق ثابت ہو[1]۔

اور ان کے علاوہ بقیہ کفار سے جنگ کی جائے گی یہاں تک کہ وہ اسلام قبول کر لیں، اس لئے کہ ان کو ان کے کفر پر باقی رکھنا جائز نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**"[2] (مجھے لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ کلمہ **لا إله إلاالله** پڑھ لیں)۔

کفار کی تین قسمیں ہیں:

ایک قسم اہل کتاب ہیں، اور وہ یہود ونصاری ہیں، نیز وہ لوگ ہیں جو توریت اور انجیل کو کتاب مانتے ہیں جیسے سامرہ اور فرنگی وغیرہ، تو ان لوگوں سے جزیہ قبول کیا جائے گا، اور جزیہ دینے پر ان کو ان کے دین پر باقی رکھا جائے گا۔

ایک قسم وہ ہے جس کے بارے میں اہل کتاب ہونے کا شبہ ہو، اور یہ مجوسی ہیں، تو جزیہ قبول کرنے، اور اس کے ذریعہ دین پر باقی رکھنے میں ان کا حکم اہل کتاب کا ہے، چنانچہ حسن بن محمد بن علی سے روایت ہے، فرماتے ہیں: "**كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يعرض عليهم الإسلام، فمن أسلم قبل منه، ومن أبى ضربت عليه الجزية على أن لا توكل لهم ذبيحة ولا تنكح لهم امرأة**"[3] (نبی کریم ﷺ نے مقام ہجر کے مجوس کو اسلام پیش کرتے ہوئے خط لکھا، تو ان میں سے جس نے اسلام قبول کر لیا آپ ﷺ نے اس کا اسلام مان لیا، اور جس نے انکار کیا اس پر جزیہ مقرر کر دیا گیا، اس شرط کے ساتھ کہ ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا، اور ان کی عورتوں سے نکاح نہیں کیا جائے گا)۔

ایک قسم وہ جن کے پاس نہ کتاب ہے اور نہ مشابہ کتاب، اور وہ ان دونوں قسموں کے علاوہ بتوں کے پجاری اور بقیہ کفار ہیں، تو ان سے نہ جزیہ قبول کیا جائے گا، اور نہ اسلام کے علاوہ ان سے کچھ قبول کیا جائے گا۔

یہ شافعیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کے یہاں بھی ظاہر مذہب یہی ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ سوائے عرب بت پرستوں کے تمام کفار سے جزیہ قبول کیا جائے گا[1]، اس لئے کہ غلام بنا کر ان کو ان کے دین پر باقی رکھا جاتا ہے، تو مجوس کی طرح جزیہ دینے کے بدلہ بھی باقی رکھا جائے گا، اور امام مالک سے منقول ہے کہ سوائے کفار قریش کے تمام کافروں سے جزیہ قبول کیا جائے گا[2]۔ اس کی تفصیل "جزیہ" میں ہے۔

اسی طرح "ہدنہ" سے بھی قتال ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ لغوی معنی میں مصالحت ہے، اور شرعاً یہ ایسا عقد ہے جو اہل حرب سے عوض لے کر یا بلاعوض لئے ہوئے ایک مدت تک جنگ نہ کرنے پر مصالحت کو شامل ہو، اور اس کو "**موادعة**"، "**مسالمة**"، "**معاهدة**" اور "**مهادنة**" بھی کہا جاتا ہے، اور اجماع سے پہلے اس کی اصل سورۂ براءت کی ابتدائی آیتیں ہیں: "إِلَّا الَّذِينَ

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۹۷، المحلی ۷/ ۳۱۶۔

(۲) حدیث: "أمرت أن اقاتل الناس......" کی تخریج فقرہ ۵ میں گذر چکی۔ نیز دیکھئے: صحیح بخاری ۱/ ۲۲، المہذب ۲/ ۲۳۱، المحلی ۷/ ۳۴۵۔

(۳) حدیث: "كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر......" کی روایت بیہقی (۹/ ۱۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور کہا: یہ مرسل ہے،

= اور اس پر اکثر مسلمانوں کا اجماع اس کو مؤکد کرتا ہے۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۶، المغنی ۸/ ۳۶۳، ۴۹۶، ۵۰۰، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷۔

(۲) سابقہ مراجع، حاشیہ رد المحتار ۴/ ۱۲۹، فتح القدیر ۵/ ۱۹۶، البدائع ۷/ ۱۰۸، المدونہ ۲/ ۴۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۰۔

عَاهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَّلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوْآ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلٰى مُدَّتِهِمْ"[1] (مگر ہاں وہ مشرکین اس سے مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد کیا پھر انہوں نے تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلہ میں کسی کی مدد کی سو ان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو)۔ نیز آپ ﷺ کا حدیبیہ کے سال قریش سے صلح کرنا ہے[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک، اور ایک روایت امام احمد سے یہ ہے کہ امام جتنی مدت تک کے لئے مصالحت کرنا بر بناء مصلحت مناسب سمجھے کر سکتا ہے، خواہ وہ دس سال سے بھی زیادہ ہو، اور مالکیہ کہتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ یہ مدت چار ماہ سے زیادہ نہ ہو۔

شافعیہ کے نزدیک ایک سال یا اس سے زیادہ کی مصالحت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسی مدت ہے جس میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے، لہذا اس میں ان کو بغیر جزیہ کے باقی رکھنا جائز نہ ہوگا، اور ان سے چار ماہ سے زائد اور ایک سال سے کم مدت تک مصالحت کرنے کے جواز میں دو قول ہیں، اور یہ تو مسلمانوں کی طاقت وقوت کی حالت میں ہے، جہاں تک ان کی کمزوری کی حالت کا تعلق ہے تو دس سال کے لئے عقد مصالحت جائز ہے، ابو بکر نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہی امام شافعی کا مذہب بھی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حدیبیہ کے دن قریش سے دس سال کی مصالحت کی تھی۔

اسی طرح مصالحت صرف مسلمانوں کے فائدہ کے لئے جائز ہے، یا تو ان میں کفار سے قتال کرنے سے کمزوری ہو، یا کفار سے مصالحت کرنے میں ان کے اسلام لانے، یا جزیہ ادا کرنے اور شریعت کے احکام کا التزام کرنے کی امید ہو، یا اس کے علاوہ کوئی اور مصلحت ہو، پھر جب یہ ثابت ہو جائے تو بغیر مدت مقرر کئے مطلقاً مصالحت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ جہاد کو بالکلیہ چھوڑ دینے کا سبب بن جائے گا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ہدنہ'' میں ہے۔

دشمن کے اموال اور ہتھیاروں کا استعمال اور مال غنیمت کے احکام:

۴۶- مال غنیمت میں ان جانوروں کو کھانے کے لئے ذبح کرنا جائز ہے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے، اور یہ اس لئے کہ وہ دوسری غذاؤں کی طرح ہیں، اور ان کی کھالوں سے جوتے، مشکیزیں، ڈول اور پستین بنانا ناجائز ہے، اگر ان چیزوں میں سے کچھ بنالیا ہو تو مال غنیمت میں اس کو لوٹا دینا واجب ہوگا۔

اور اگر وہ کتا پائیں تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ کاٹ کھانے والا ہو، تو اس کو اس کے ضرر کی وجہ سے مار ڈالا جائے گا، اور اگر اس میں کوئی منفعت ہو تو مال غنیمت لینے والوں اور اہل خمس میں سے جو اس سے منتفع ہو سکتا ہو اس کے حوالہ کر دیا جائے گا، اور اگر ان میں کوئی اس کا ضرورت مند نہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو بلاضرورت پالنا حرام ہے۔

مسلمان کفار کا جو بھی مال حاصل کریں اور اس کے بارے میں ڈر ہو کہ ان کے پاس واپس ہو جائے گا تو دیکھا جائے گا، اگر وہ غیر حیوان ہو تو اس کو ضائع کر دیا جائے گا تا کہ وہ اس سے فائدہ نہ اٹھا سکیں، اور اس کے ذریعہ مسلمانوں پر قوت حاصل نہ کر پائیں، اور

---

(۱) سورۂ توبہ/۱۔
(۲) فتح القدیر ۵/۲۰۵، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۹۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی ۸/۴۵۹، ۴۶۰، کشاف القناع ۳/۱۱۱، ۱۱۲، المہذب ۲/۲۵۹۔

اگر جانور ہوتو بلاضرورت اس کو ہلاک کرنا ناجائز ہوگا[1]۔

جو کسی ایسے مقتول کو قتل کرے جس کے قتل کرنے پر اس کے پاس بینہ ہوتو اس کا سلب اسی کا ہوگا جیسا کہ حدیث میں آیا ہے[2]، بشرطیکہ اس کو حالت جنگ میں قتل کیا ہو پہلے یا بعد میں نہیں، "سلب" کافر کے اوپر موجود کپڑے، زیورات، عمامہ اور ٹوپی، نیز اس کے پاس موجود ہتھیار، تلوار، نیزہ اور کمان ہے، اور کپڑے لینے کا وہی زیادہ مستحق ہوگا، اس لئے کہ وہ اس سے اپنی جنگ میں مدد لے گا، اور چوپایہ سے بھی ہتھیار ہی کی طرح جنگ میں مدد لی جاتی ہے، چوپایہ کے آلات جیسے زین اور لگام اس کے تابع ہوں گے[3]۔

(۱) المہذب ۲/۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۲/۲۷، المغنی ۸/۳۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المحلی ۷/۳۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۹۱۔

جہاز

تعریف:

۱- جہاز: جیم کے فتحہ کے ساتھ ہے اور کسرہ کے ساتھ، اس کا استعمال لغت میں کم ہے، اور یہ نام ہے اس سامان کا جس کی ضرورت مجاہد کو اپنی لڑائی میں یا مسافر کو اپنے سفر میں ہوتی ہے، نیز جس سامان کے ساتھ عورت کو اس کے شوہر کے پاس بھیجا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "**جهز الجيش**": جب لشکر کے لئے وہ چیز تیار کردی ہو جس کی ضرورت اس کو لڑائی میں پڑے گی، اور "**جهزت فلانا**": میں نے فلاں کے لئے سفر کا سامان تیار کردیا، اور: "**جهز بنته**" اپنی بیٹی کے لئے وہ چیز مہیا کرلی جس کے ساتھ اسے شوہر کے پاس بھیجا جائے گا، اور اس کا اطلاق اس زین اور پالان وغیرہ پر ہوتا ہے جو چوپایہ پر ہو[1]۔ اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں۔

شرعی حکم:

الف- غازی کو تیار کرنا:

۲- اللہ کے راستہ میں جہاد کرنے والوں میں سے جن کے نام فوجیوں کے رجسٹر میں درج ہوں ان کو تیار کرنا باتفاق فقہاء واجب ہے، اور یہ تیاری مسلمانوں کے بیت المال سے کی جائے گی، اگر (بیت المال) نہ ہوتو مسلمان افراد اور ان کے مالداروں کے ذمہ

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "جہز"۔

ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ"[1] (اوران سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)۔

متفق علیہ حدیث میں ہے: "من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا ومن خلفه في أهله خيرا فقد غزا"[2] (جس نے اللہ کے راستہ میں غزوہ کرنے والے کو تیار کیا وہ بھی غازی ہے، اور جو بھلائی کے ساتھ اس کے گھر والوں میں اس کا نائب بنا وہ بھی غازی ہے)۔

تفصیل اصطلاح "جہاد" میں ہے۔

ب- میت کی تجہیز:

۳- میت کی تجہیز واجب ہے، اس کے لئے کفن اور جو دوسری چیزیں لازم ہوتی ہیں، وہ ترکہ کے مال سے پورا کیا جائے گا، اور جو حقوق ترکہ سے متعلق ہیں ان میں تجہیز کو مقدم رکھا جائے گا، اور اگر ترکہ موجود نہ ہو تو میت کے ان رشتہ داروں پر تجہیز واجب ہوگی، جن پر اس کا نفقہ اس کی زندگی میں واجب ہوتا ہے، اور اگر رشتہ دار نہ پائے جائیں تو (اس کا محل) مسلمانوں کا بیت المال ہوگا، پھر مسلمان مالداروں کی ذمہ داری ہوگی[3]، اس کی تفصیل اصطلاح: "تجہیز" میں ہے۔

ج- حج کے سفر کا سامان تیار کرنا:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سامان سفر یعنی زاد اور راحلہ کا پایا جانا وجوب حج کے شرائط میں سے ہے[1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً"[2] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہے)۔ اور نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا: سبیل کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا: "الزاد و الراحلة"[3] (توشہ اور سواری)، اور تفصیل اصطلاح: "حج" میں ہے۔

د- بیوی کا سامان (جہیز):

۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر واجب نہیں ہے کہ وہ اپنے مہر یا اس کے کسی حصہ سے کچھ تیار کرے، اور شوہر کی ذمہ داری ہے کہ وہ بیوی کے لئے تمام لوازمات کے ساتھ گھر تیار کرے، تا کہ وہ دونوں کے لائق شرعی مسکن ثابت ہو، اور اگر خود بیوی یا اس کے متعلقین جہیز تیار کریں، تو یہ سامان بیوی کی مخصوص ملکیت ہوگی، حتی کہ (اس صورت میں بھی) جب فاخرانہ جہیز کی امید میں شوہر نے اس کے مہر مثل سے زیادہ دیا ہو، اس لئے کہ مہر "متعہ" (بیوی سے حاصل ہونے والے مخصوص فائدہ) کے مقابلہ میں ہے، اور ایک چیز کے مقابلہ میں دو عوض نہیں ہوتے[4]، اور اس کی تفصیل اصطلاح "تجہیز" میں ہے۔

---

(۱) سورۂ انفال ر ۶۰۔

(۲) حدیث: "من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا......" کی روایت بخاری (الفتح ۶ ر ۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ ر ۱۵۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن خالد جہنی سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) ابن عابدین ۵ ر ۴۸۴، قلیوبی ۱ ر ۳۲۹، کشاف القناع ۲ ر ۱۰۴، ۴ ر ۴۰۳۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷ ر ۱۹۵، ۱۹۶، ابن عابدین ۲ ر ۶۵۲، المغنی ۷ ر ۵۶۹۔

(۲) سورۂ آل عمران ر ۹۷۔

(۳) حدیث: "السبيل: الزاد و الراحلة......" کی روایت دار قطنی (۲ ر ۲۱۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت انسؓ سے کی ہے اور بیہقی (۴ ر ۳۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اس کی روایت حضرت حسن بصری سے مرسلا کی ہے، اور بیہقی نے مرسل سند کو متصل پر راجح قرار دیا ہے۔

(۴) ابن عابدین ۲ ر ۶۵۲، الزرقانی ۴ ر ۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲ ر ۳۲۱۔

جہالت

تعریف:

۱-جہالت: لغت میں "جهلت الشيء" سے ماخوذ ہے جو **علمت الشيء** کی ضد ہے، اوراسی کی طرح ''جہل'' بھی ہے، اور جہالت یہ ہے کہ تم بغیرعلم کے کوئی کام کرو (۱)۔

جہاں تک اصطلاحی تعریف کا تعلق ہے تو فقہاء کے استعمال سے ان دونوں لفظوں کے درمیان فرق محسوس ہوتا ہے، چنانچہ وہ جہل کا استعمال عام طور سے اس حالت میں کرتے ہیں جب انسان اپنے عقیدہ یا قول وفعل میں جہل سے متصف ہو۔

اور جب جہل انسان سے خارج کسی چیز، مثلاً مبیع، خرید کردہ سامان، اجارہ اور عاریت وغیرہ نیز ان کے ارکان اور شرائط سے متعلق ہو، تو اس حالت میں فقہاء نے خارجی پہلو کو غالب رکھا ہے، اور وہ شئی مجہول ہے، اور جہالت سے اسی کو متصف کیا ہے، اگر چہ انسان بھی جہالت سے متصف ہے۔

اس بحث میں دوسرے معنی کی رعایت کی جائے گی، جہاں تک پہلے معنی کا تعلق ہے تو اس کو اصطلاح: ''جہل'' میں دیکھا جائے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''جہل''۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غرر:

۲- لغت کے اعتبار سے ''غرر'' خطرہ اور ہلاکت کے لئے پیش کرنے کو کہتے ہیں، یا وہ چیز جس کا ظاہر پسندیدہ اور باطن ناپسندیدہ ہو، اور "غرّيغرّغرارةوغرة فهو غار وغر": یعنی ایسا شخص جو معاملات سے ناواقف اوران سے غافل ہو (۱)۔

"وغر الرجل غيره يغره غرا وغرورا فهو غار والآخر مغرور": یعنی آدمی نے دوسرے کو دھوکا دیا، اور غلط طمع دلائی۔

جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے تو رملی کہتے ہیں: غرر وہ ہے جس میں دو معاملوں کا احتمال ہو، اوراغلب احتمال والا زیادہ پرخطر ہو، اورایک قول یہ ہے کہ جس کا انجام ہم سے پوشیدہ ہو (۲)۔

۳- قرافی کہتے ہیں: جان لو کہ علماء کبھی کبھی غرر اور جہالت کی تعبیرات میں توسع اختیار کرتے ہیں، اور ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں، پھر قرافی مجہول اور غرر کی اصل کے درمیان اپنے اس قول کے ذریعہ فرق بیان کرتے ہیں: ''غرر کی حقیقت یہ ہے کہ جس کے بارے میں پتہ نہ ہو کہ وہ حاصل ہوگا یا نہیں، مثلاً ہوا میں پرندہ یا پانی میں مچھلی۔

اور جس کا حصول یقینی ہو، اور صفت مجہول ہو تو وہ مجہول ہوگا، جیسے اپنی آستین میں جو کچھ موجود ہو اس کی بیع کرنا، تو یہ چیز قطعی طور پر حاصل ہوجائے گی، لیکن یہ پتہ نہیں ہے کہ وہ کیا ہے۔

لہٰذا غرر اور مجہول دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے من وجہ زیادہ عام اور من وجہ زیادہ خاص ہے، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے، اوراس کے بغیر بھی۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۶۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۶۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۲۔

جہاں تک جہالت کے بغیر غرر کے پائے جانے کی صورت ہے، تو جیسے بھاگے ہوئے غلام کا خریدنا جو بھاگنے سے پہلے معلوم ہو، اس میں جہالت نہیں ہے بلکہ غرر ہے، اس لئے کہ یہ پتہ نہیں ہے کہ وہ حاصل ہوگا یا نہیں۔

اور غرر کے بغیر جہالت، جیسے کسی ایسے پتھر کو خریدنا جس کے بارے میں یہ پتہ نہ ہو کہ وہ شیشہ ہے یا یاقوت، اس کا مشاہدہ اس کے حصول کی قطعیت کا متقاضی ہے، لہذا اس میں کوئی غرر نہیں ہے، اور اس کی عدم معرفت اس کی جہالت کا متقاضی ہے۔

جہاں تک جہالت اور غرر کے جمع ہونے کا تعلق ہے، تو جیسے وہ بھاگا ہوا غلام جو بھاگنے سے پہلے مجہول الصفت ہو۔

۴- پھر غرر اور جہالت دونوں کا وقوع سات چیزوں میں ہوتا ہے:

(۱) وجود میں، جیسے بھاگنے سے پہلے بھاگنے والا۔

(۲) اور اگر وجود کا علم ہو تو حصول میں، جیسے ہوا میں پرندہ۔

(۳) جنس میں، جیسے کوئی سامان جس کو متعین نہ کیا ہو۔

(۴) اور نوع میں، جیسے متعین کئے بغیر کوئی غلام۔

(۵) اور مقدار میں، جیسے کنکری پہنچنے کی جگہ تک کی بیع۔

(۶) اور تعیین میں، جیسے دو مختلف کپڑوں میں سے کوئی کپڑا۔

(۷) اور باقی رہنے میں، جیسے قابل انتفاع ہونے سے پہلے پھل، تو غرر اور جہالت کے یہ سات محل ہیں[۱]۔

ب-قمار (جوا):

۵- لغت میں قمار شرط لگانے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "قامر الرجل غيره مقامرة وقمارا" آدمی نے دوسرے کے ساتھ جوا کھیلا، اور "قامرته قمارا فقمرته"، میں نے اس کے ساتھ جوا کھیلا

(۱) الفروق ۳/ ۲۶۵، اور اس کے حاشیہ پر تہذیب الفروق ۳/ ۲۷۰۔

تو میں اس سے جیت گیا۔

"میسر" تیروں کے ذریعہ اہل جاہلیت کا جوا تھا[۱]۔

ابوحیان کہتے ہیں: رہا شریعت میں، تو لفظ میسر کا اطلاق جوے کی تمام قسموں پر ہوتا ہے۔

جوا ایک ایسا عقد ہے جو شرط لگانے پر قائم ہوتا ہے، اور وہ جہالت کے مقابلہ میں خاص ہے، اس لئے کہ ہر جوے میں جہالت ہوتی ہے، اور ہر وہ چیز جس میں جہالت ہو اس کا جوا ہونا ضروری نہیں، مثال کے طور پر بیع حصات (کنکری والی بیع)۔

اور وہ یہ ہے کہ مشتری کہے: جس کنکری سے میں مار رہا ہوں وہ جس کپڑے پر بھی پڑے وہ میرا ہوگا۔ یہ جوا ہے، جیسا کہ ابن رشد کہتے ہیں، اور اس میں بعینہ اسی وقت کھلی ہوئی جہالت ہے[۲]۔

ج-ابہام:

۶-ابہام کے معانی میں یہ بھی ہے کہ چیز اس طرح باقی رہے کہ اس تک پہنچنے کا راستہ معلوم نہ ہو[۳]۔

(دیکھئے: "ابہام")

د-شبہ:

۷- شبہ وہ ہے جو ثابت سے مشابہ ہو اور ثابت نہ ہو، کہا جاتا ہے: "اشتبهت الأمور وتشابهت" امور ملتبس ہو گئے، اور ان میں تمیز نہ رہی، اور تم کہتے ہو: "شبهت علي يا فلان" جبکہ فلاں شخص تم پر معاملہ مخلوط کردے، اور "اشتبه الأمر" معاملہ مشتبہ یعنی گڈمڈ ہوگیا[۴]۔ دیکھئے: "شبہ"۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۸ طبع دار المعرفہ، تفسیر ابی حیان ۲/ ۱۵۷۔

(۳) مقاییس اللغہ۔

(۴) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "شبہ"، الکلیات ۳/ ۷۹۔

جہالت کے اقسام:

جہالت کے تین مراتب ہیں:

۸- پہلا مرتبہ: کھلی ہوئی جہالت:

یہ وہ جہالت ہے جو نزاع کا سبب بنتی ہے، اور یہ صحت عقد سے مانع ہوتی ہے، عقد کے صحیح ہونے کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہو) اس طرح معلوم ہو کہ وہ نزاع سے روک سکے۔

جہالت فاحشہ میں سے دھوکہ والی وہ بیوع بھی ہیں جن سے نبی کریم علیہ السلام نے منع فرمایا ہے، جیسے حمل کے حمل کی بیع، اور بیع ملامسہ (چھو لینے سے بیع)، منابذہ (سامان پھینک کر بیع)، حصات (کنکر مار کر بیع)، بیع المضامین والملاقیح (یعنی رحم مادر میں موجود حمل اور نر کے صلب میں موجود بچہ کی بیع) تو یہ اور ان جیسی دوسری بیوع زمانہ جاہلیت کی ایسی بیوع ہیں، جن کی حرمت متفق علیہ ہے، اور یہ غرر کی کثرت اور جہالت فاحشہ کی وجہ سے حرام ہیں، ان میں سے ہر ایک کو اس کے محل میں دیکھا جائے۔

۹- دوسرا مرتبہ: معمولی جہالت:

یہ وہ جہالت ہے جو نزاع کا سبب نہیں بنتی ہے، یہ بالاتفاق جائز ہے، اور اس کے ساتھ معاملات درست ہیں، اس کی مثال گھر کی بنیاد اور گڑھے کی بھرائی وغیرہ ہے۔

۱۰- تیسرا مرتبہ: درمیانی جہالت:

یہ وہ ہے جو کھلی ہوئی جہالت سے کم اور معمولی جہالت سے زیادہ ہو، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ پہلی قسم سے ملحق ہوگی یا دوسری قسم سے؟

جہالت کی اس قسم میں فقہاء کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ قسم معمولی جہالت سے بلند ہونے کی وجہ سے جہالت فاحشہ سے ملحق ہے، اور کھلی ہوئی جہالت سے نیچے ہونے کی وجہ سے جہالت یسیرہ سے ملحق ہے۔

بیع کی جن اقسام میں غرر اور جہالت کی یہ قسمیں پائی جاتی ہیں ان میں سے کچھ بیوع وہ ہیں جن کی حرمت پر شرعاً نص وارد ہے اور ان کے بارے میں کلام کیا گیا ہے اور کچھ بیوع پر سکوت کیا گیا ہے، اور منطوق بہ میں اکثر کی حرمت متفقہ ہے، اور ان میں سے کچھ میں اختلاف بھی ہے [1]، اسی میں سے آپ علیہ السلام سے بالی کے سفید ہونے [2] اور انگور کے سیاہ پڑنے سے پہلے بیچنے کی ممانعت بھی ہے [3]، دیکھئے اصطلاح: "بیع فاسد" فقرہ ۹۔

جہالت کے احکام:

گذشتہ بیان سے جہالت کی کثرت اور اس کی قلت اور ان دونوں کے درمیان کے مراتب کے اعتبار سے فقہاء کے نزدیک جہالت کے مراتب اجمالی طور پر واضح ہو گئے ہیں، اور آنے والی بحث میں فقہ کے مختلف ابواب میں اس کے اثر کی توضیح ہے۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۶۵، تہذیب الفروق ۳/ ۲۷۰، ۲۷۲۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع السنبل حتى يبيض" ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۶۵، ۱۱۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن بيع العنب حتى يسود" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶۸، طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۵۲۱، طبع مصطفیٰ الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: "یہ حدیث حسن غریب ہے اور اس کی روایت حاکم (۲/ ۱۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

بیع میں جہالت:

۱۱- بیع کی اصطلاح میں گزر چکا ہے کہ بیع کے صحیح ہونے کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ مبیع اور ثمن دونوں اس طرح معلوم ہوں کہ نزاع سے مانع بن سکیں، اور اگر ان دونوں میں سے ایک میں کھلی ہوئی جہالت پائی جائے، یعنی وہ جہالت جو نزاع کا سبب بن جائے تو بیع فاسد ہوگی، اور حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک یہاں فساد بطلان کے معنی میں ہے، لہذا یہ بیع صحیح نہیں ہوگی، رہا حنفیہ کے یہاں تو اگر جہالت محل عقد سے متعلق ہو، جیسے معدوم، مضامین (رحم مادر میں موجود حمل) اور ملاقیح (جونر کے صلب میں ہو) کی بیع تو ان کے نزدیک عقد باطل ہوگا۔

اور اگر جہالت مبیع کے کسی وصف سے متعلق ہو، یا ثمن میں ہو تو بیع فاسد ہوگی، لیکن وہ قبضہ کر لینے یا متعین کر دینے سے صحیح ہو جائے گی، بشرطیکہ یہ مجلس ہی میں واقع ہو[۱]، اسی طرح بیع اس صورت میں بھی فاسد ہو جائے گی جب مدت میں کھلی ہوئی جہالت ہو، مثلاً: زید کی آمد یا اس کی موت (مدت مقرر ہو)، اس لئے کہ اس میں وجود اور عدم دونوں کا امکان ہے۔ دیکھئے: "بیع" اور "بیع فاسد" فقرہ/ ۹-۱۲۔

صحت بیع کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ معقود علیہ عقد کے وقت موجود ہو، اور اگر معدوم ہو تو جہالت فاحشہ کی وجہ سے عقد صحیح نہیں ہوگا۔

ذیل میں جہالت کی وجہ سے فاسد ہو جانے والی بیوع کا اجمالی بیان ہے:

عقد بیع میں جہالت یا تو صیغۂ عقد میں ہوتی ہے، یا مبیع میں، یا ثمن میں یا کسی اور چیز میں۔

(۱) دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۳۶۳، ۳۶۴)۔

الف- صیغۂ عقد میں جہالت:

صیغۂ عقد میں جہالت یہ ہے کہ عقد ایسی صفت کے ساتھ ہو جو نزاع کو ختم کرنے والے علم کا فائدہ نہ دے سکے، اور اس کا تحقق چند جگہوں پر ہوتا ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

ایک بیع میں دو بیع:

۱۲- ایک بیع میں دو بیع کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کا تفصیلی اختلاف ہے اور ان تعریفات میں سے ایک یہ ہے کہ بائع کہے: میں نے تم سے اتنے میں نقد اور اس سے زیادہ میں ادھار بیع کی، اور مشتری اس سے اتفاق کرے، اور ابہام کے ساتھ ہی عقد تمام ہو جائے، اور دونوں اسی پر جدا ہو جائیں۔

اس بیع کی ممانعت اس حدیث میں وارد ہوئی ہے، جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا"[۱] (جس نے ایک بیع میں دو بیع کی، تو اس کو ان دونوں میں سے جو گھٹیا ہو وہ حاصل ہوگا، یا سود حاصل ہوگا)۔ اس کی تفصیل اصطلاح: "بیعتان فی بیعۃ" میں ہے۔

کنکری سے بیع:

۱۳- کنکری سے بیع جاہلیت کی بیوع میں سے ہے، اور یہ پتھر پھینک کر بیع کرنے کو کہتے ہیں، بیع حصات اور بیع غرر سے متعلق رسول

(۱) حدیث: "من باع بيعتين في بيعة......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۹، طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۵، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد دکن) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اللہ ﷺ سے ممانعت وارد ہوئی ہے[1] اور (بیع الحصات) کی اصطلاح میں اس کی تعریف کے بارے میں فقہاء کا اختلاف گزر چکا ہے، نیز یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ نہی کی علت جہالت اور تملیک کو ایسی چیز پر معلق کرنا ہے جس کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہو۔

بیع ملامسہ ومنابذہ:

۱۴- بیع ملامسہ اور منابذہ جاہلیت کی بیوع میں سے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے دونوں سے منع فرمایا ہے[2]۔

حنابلہ نے بیع ملامسہ کے فاسد ہونے کی دو علتیں بیان کی ہیں: جہالت اور اس کا شرط پر معلق ہونا۔

شوکانی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں غرر، جہالت اور خیار مجلس کو باطل کرنا ہے۔

جہاں تک بیع منابذہ کا تعلق ہے تو فقہاء حنفیہ وحنابلہ نے اس کے فساد کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کی ممانعت سے متعلق احادیث وارد ہیں، نیز جہالت ہے اور تملیک کو ایسی چیز پر معلق کرنا ہے جس کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہے۔

اور ان دونوں پر تفصیلی بحث اصطلاح: ''بیع منہی عنہ'' میں گذر چکی ہے۔

ب- مبیع کی جہالت:

۱۵- جہالت کا تحقق خود محل پر ہوتا ہے جیسے کہ بکری کے ریوڑ کی بیع کرے اور کسی غیر معین بکری کا استثنا کر لے یا پورے ریوڑ سے صرف ایک بکری کی بیع کر لے۔

اسی کے مثل وہ صورت ہے جب کسی باغ کی بیع کرے اور کسی غیر معین درخت کا استثنا کر لے تو بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایسی جہالت پائی جا رہی ہے جو نزاع کا باعث ہوتی ہے۔

اور اگر مستثنی کئے ہوئے درخت کی تعیین کر دے تو جہالت ختم ہو جانے کی وجہ سے بیع صحیح ہوگی۔

یہ بحث تفصیل اور فقہاء کے اختلاف کے ساتھ اصطلاح: ''بیع'' میں گزر چکی ہے۔

۱۶- جمہور کے نزدیک مجہول الصفت (جس کی صفت میں جہالت ہو) کی بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ جہالت سے پیدا ہو جانے والی نزاع کو ختم کرنے کے لئے تمام اوصاف کو بیان کرنا ضروری ہے، بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیع مجہول الصفت صحیح ہے، اس لئے کہ مشتری کے لئے جو خیار رؤیت ثابت ہے وہ اسے حاصل ہے، تو وہ دیکھنے کے وقت مبیع کو واپس کر سکتا ہے، اور اس طرح جہالت ختم ہو جائے گی[1]۔

زمین میں چھپی ہوئی چیز کی بیع:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ زمین میں پوشیدہ چیزوں کی بیع ان کے اکھاڑنے سے پہلے جائز نہیں ہے، جیسے پیاز، لہسن، مولی، گاجر اور ان جیسی چیزیں، اس لئے کہ یہ ایسی مجہول چیز کی بیع ہے جو نہ تو دیکھی گئی ہے، نہ اس کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں، لہذا وہ اس غرر میں سے ہے جس کی ممانعت اس حدیث میں کی گئی

(۱) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن بيع الحصاة و عن ......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن الملامسة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۵۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۹، ۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۷، المجموع ۹/ ۲۸۸، المغنی ۴/ ۱۰۹۔

ہے جس میں دھوکہ کی بیع سے منع کیا گیا ہے [۱]، لہذا وہ بیع حمل کی طرح ہوگئی۔

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔

حنفیہ نے اس کے اکھاڑتے وقت مشتری کے لئے خیار ثابت کیا ہے۔

اور مالکیہ نے اس بیع کی صحت کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں:

الف- یہ کہ مشتری اس کے ظاہر کو دیکھے۔

ب- یہ کہ اس میں سے کچھ کو اکھاڑے اور دیکھے۔

ج- یہ کہ اجمالی تخمینہ کرے، اور قیراط (وزن کرنے کا ایک باٹ) یا فدان (پیمائش کا ایک آلہ) سے تخمینہ کئے بغیر اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

جب یہ شرائط پائی جائیں گی، تو مبیع مجہول نہیں رہے گی، اس لئے کہ اس کے جاننے کا طریقہ یہی ہے [۲]۔

غوطہ خور کے ایک غوطہ میں آنے والی مچھلیوں کی بیع:

۱۸- اس بیع کے فاسد ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے "ضربة الغائص" (غوطہ لگانے والے کے ایک غوطہ میں آنے والی مچھلی وغیرہ کی بیع) سے ممانعت فرمائی ہے [۳]۔

(۱) حدیث: "النهي عن بيع الغرر" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۳ پر گذر گئی۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۴۰، البدائع ۵/ ۱۶۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۵۷، الدسوقی ۳/ ۲۰، ۱۸۶، ۱۷۶، المجموع ۹/ ۳۰۸، المغنی ۴/ ۱۰۴ طبع ریاض، القواعد النورانیہ رص ۱۲۳۔

(۳) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن ضربة الغائص......" اس حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت ابن ماجہ (۳/ ۷۴۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور زیلعی نے عبد الحق اشبیلی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ "اس کی سند سے استدلال نہیں کیا جائے گا (نصب الرایہ ۴/ ۱۵ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

اس لئے کہ یہ بیع معدوم ہے، اور اس لئے کہ جو کچھ نکلے گا وہ مجہول ہے، اور اسی کے مثل "بيع ضربة القانص" (ایک مرتبہ جال پھینکنے پر جو چڑیا وغیرہ پھنسے ان کی بیع) ہے۔

اس پر اصطلاح: "بیع منہی عنہ" میں بحث گزر چکی ہے۔

تھن کے دودھ کی بیع:

۱۹- تھن کے دودھ کی بیع تھن سے الگ ہونے سے پہلے جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے [۱]، نیز اس لئے بھی کہ اس کی صفت اور مقدار مجہول ہے، اور اسی کے مثل دودھ میں گھی کی بیع، نیز کھجور کے اندر موجود گٹھلی کی بیع ہے۔

اس پر اصطلاح: "بیع منہی عنہ" میں بحث گزر چکی ہے۔

پانی میں (موجود) مچھلی کی بیع:

۲۰- جمہور فقہاء کے نزدیک پانی میں موجود مچھلی کی بیع ناجائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کی ممانعت فرمائی ہے [۲]، اور اس لئے بھی کہ وہ غیر مملوک ہے، اور وہ اس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ مجہول ہے، لہذا اس کی بیع صحیح نہیں ہوگی۔

(۱) حدیث: "النهى عن بيع اللبن فى الضرع" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۴ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۵/ ۳۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور بیہقی کہتے ہیں: عمر بن فروخ اس میں منفرد ہیں، اور وہ قوی نہیں ہیں، اور ان کے علاوہ نے اس کو موقوفاً روایت کیا ہے اور دارقطنی نے اس کے ابن عباسؓ پر موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "النهى عن بيع السمک في الماء" کی روایت احمد (۱/ ۳۸۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور دارقطنی اور خطیب نے اس کے موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

اوراصطلاح: ''بیع منہی عنہ'' میں اس پر بحث گزرچکی ہے۔

غیر موجود کی بیع:

۲۱- اس پرفقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر موجود شئی کی بیع مثلاً ایسی چیز کی بیع جس کی تخلیق نہ ہوئی ہو، مضامین (رحم مادر میں موجود حمل) کی بیع، اور ملاقیح (جو کچھ نر کے صلب میں ہو)، نیز حمل کے حمل کی بیع نص اور جہالت کی وجہ سے صحیح نہیں ہے[1]۔

اس پراصطلاح: ''بیع منہی عنہ'' میں بحث گذرچکی ہے۔

اٹکل (تخمینہ) سے بیع:

۲۲-اٹکل سے بیع یہ ہے کہ بغیر ناپے تولے اور گنے بیع ہو، اس میں جہالت کے باوجود فقہاء فی الجملہ اس کے جواز پر متفق ہیں، اس لئے کہ لوگوں کو اس کی حاجت وضرورت ہے، دیکھئے: ''بیع الجزاف''۔

ج-ثمن میں جہالت:

۲۳-جب شہر میں ان اثمان (کرنسی) کی انواع مختلف ہوں جن سے معاملہ کیا جاتا ہے، اور ان میں کوئی غالب (بھی) نہ ہو، تو اس وقت بیع صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایسی جہالت پائی جارہی ہے جو نزاع کا سبب بنتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''ثمن'' اور ''بیع'' میں ہے۔

سلم میں جہالت:

۲۴-سلم کی جہالت یا تو رأس المال (ثمن) میں ہوگی، یا مسلم فیہ (مبیع) میں یا مدت میں، جہاں تک ثمن کا تعلق ہے تو اس کی جنس، نوع، صفت اور مقدار کا بیان کرنا شرط ہے۔

(۱) القیاس فی الشرع الإسلامی لابن تیمیہ ص ۲۶، ۲۷۔

جہاں تک مسلم فیہ کا تعلق ہے تو اس میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کی جنس، نوع، صفت اور کیل یا وزن یا گنتی کے طور پر ذراع کے اعتبار سے مقدار معلوم ہو۔

ان چیزوں کے مشروط ہونے کی علت، جہالت کو دور کرنا ہے، اس لئے کہ ان میں سے کسی میں بھی جہالت نزاع کا سبب بنے گی، اوراس کی وجہ سے وہ مفسد عقد ہوگی[1]۔

اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم"**[2] (جو سلم کرے تو وہ کیل معلوم اور وزن معلوم میں مدت معلوم تک کے لئے سلم کرے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''سلم'' میں ہے۔

مضاربت کے راس المال کی جہالت:

۲۵-عقد مضاربت کی شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس کا راس المال معلوم ہو، نفع کی جہالت کو دور کرنے کے لئے اس کی مقدار کا مجہول ہونا جائز نہیں ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''مضاربۃ'' میں ہے۔

اجارہ میں جہالت:

۲۶-اجارہ صحیح ہونے کے لئے منفعت اور اجرت دونوں کا اس طرح

(۱) البدائع ۵/ ۲۰۷، ابن عابدین ۴/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۴۴، کشاف القناع ۳/ ۲۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "من أسلف فليسلف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) البدائع ۶/ ۸۳، ابن عابدین ۴/ ۵۰۶، الخرشی ۶/ ۲۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، المغنی ۵/ ۶۷۔

معلوم ہونا شرط ہے کہ اس جہالت کو ختم کردے جو نزاع کا سبب بنتی ہے، ورنہ اجارہ صحیح نہ ہوگا، دیکھئے: "اجارہ"۔

مدت میں جہالت:

۲۷- جن امور میں تاخیر جائز ہے ان میں تاخیر کے صحیح ہونے پر فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بشرطیکہ مدت معلوم ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ"[۱] (اے ایمان والو جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

رہی وہ صورت جب مدت مجہول ہو تو تاخیر صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ نزاع کا سبب بنے گی، اور اس کی تفصیل اصطلاح: "اجل" ۲/۸۶-۹۱، فقرہ/۷۱، ۸۱ میں ہے۔

مجہول کو بری قرار دینا:

۲۸- فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ جس کو بری کیا جائے اس کا علم ہو، اسی لئے مجہول کو بری قرار دینا صحیح نہ ہوگا، اور اسی بنیاد پر اگر کوئی اپنے دو مقروضوں میں سے ایک کو بغیر تعیین کے بری کردے تو صحیح نہ ہوگا، برخلاف بعض حنابلہ کے، اور بری کئے ہوئے شخص کی تعیین ایسے انداز میں کرنا واجب ہوگا جس سے جہالت دور ہوجائے۔

دیکھئے: "ابراء" فقرہ/۳۰۔

شئی مجہول سے متعلق صلح:

۲۹- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شئی مجہول کے متعلق صلح کرنا صحیح ہے، چاہے عین ہو یا دین، البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ مجہول سے متعلق صلح اس وقت صحیح ہے جب اس کے جاننے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور جس کا جاننا ممکن ہو اس پر جہالت کے ساتھ صلح کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

کاسانی کہتے ہیں: جس کے متعلق صلح کی جارہی ہے اس کا معلوم ہونا، صلح کے جائز ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، حتی کہ کوئی شخص دوسرے کے خلاف کسی عین میں کچھ حق کا دعوی کرے، اور مدعی علیہ اس کا اقرار یا انکار کرے، اور کسی مال معلوم پر صلح کرلے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ صلح جس طرح معاوضہ لے کر صحیح ہے، اسی طرح کسی حق کو ساقط کرکے بھی صحیح ہے، اور یہاں ایک بدل کی جہالت کی وجہ سے اس کو بطریق معاوضہ صحیح قرار دینا ممکن نہیں ہے، لہذا بطریق اسقاط صلح صحیح ہوجائے گی، اور حوالہ کرنے اور قبضہ کرنے، نیز قبضہ دلانے سے مانع نزاع کا سبب نہیں بنے گی، اس لئے کہ ساقط ہونے والی چیز میں اس کا احتمال نہیں ہے، اور جس میں حوالہ کرنے اور قبضہ کرنے کا احتمال ہی نہ ہو اس میں جہالت صلح کے جواز سے مانع نہ ہوگی[۱]۔

مالکیہ وشافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجہول کی طرف سے صلح کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بیع کی جہالت کی طرح ہے، اور یہ معلوم ہے کہ مجہول کی بیع صحیح نہیں ہے[۲]۔ اس کی تفصیل اصطلاحات: "صلح" اور "ابراء" میں ہے۔

مجلس عقد میں جہالت کا زائل ہوجانا:

۳۰- اکثر حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجلس عقد میں جہالت کا زائل ہوجانا اس عقد کو صحیح کردے گا جو فاسد منعقد ہوا ہے بشرطیکہ اس کا فساد معمولی ہو۔

موصلی کہتے ہیں: کرخی نے ہمارے اصحاب (فقہاء حنفیہ) سے

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۱) البدائع ۶/ ۴۹، تبیین الحقائق ۵/ ۳۲، المغنی ۴/ ۵۴۵۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۳۰۹، ۳۱۰، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۸۔

روایت نقل کی ہے کہ تمام فاسد بیوع سبب فساد کو حذف کردینے سے صحیح ہوجاتی ہیں۔

اور جب فساد قوی ہو بایں طور کہ وہ صلب عقد میں ہوتو باتفاق حنفیہ صحیح نہیں ہوں گی (۱)۔

تفصیل اصطلاح: ''بیع فاسد'' ۹/...، ف/ ۷ ۳ میں دیکھی جائے۔

ابن رشد کہتے ہیں: فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ قرض کی شرط پر بیع بیوع فاسدہ میں سے ہے، اور اس صورت میں ان کا اختلاف ہے جب قبضہ سے پہلے شرط ترک کردے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور سارے فقہاء نے اس کو ممنوع کہا ہے، اور امام مالک، نیز محمد بن عبدالحکم کے سوا ان کے دیگر اصحاب نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور امام مالک سے بھی ایک روایت جمہور کے قول کے مثل منقول ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نہی منہی عنہ (جس سے روکا گیا ہے) کے فساد کو شامل ہے، ساتھ ہی مبیع کا ثمن مجہول ہے، اس لئے کہ قرض اس کے ساتھ متصل ہے۔

پھر فرماتے ہیں: مسئلہ میں نکتہ یہ ہے کہ جب بیع کو شرط کی جانب سے فساد لاحق ہوجائے تو کیا شرط کے ختم ہوجانے سے فساد ختم ہوجائے گا یا ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ حرام بالذات کے متصل ہونے کی وجہ سے حلال بیع کو لاحق ہونے والا فساد ختم نہیں ہوتا۔

اور یہ بھی ایک دوسری اصل پر مبنی ہے: وہ یہ کہ فساد حکمی ہے یا عقلی؟

اگر ہم حکمی مانیں تو شرط کے ختم ہونے سے فساد ختم نہیں ہوگا، اور اگر عقلی مانیں تو شرط کے ختم ہونے سے فساد ختم ہوجائے گا، امام مالک نے اس کو عقلی سمجھا ہے، اور جمہور نے غیر عقلی سمجھا ہے۔

سود اور غرر کی بیوع میں پایا جانے والا فساد حکمی ہے، اسی وجہ سے فقہاء کے یہاں یہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتیں، اگرچہ بیع کے بعد سود ترک کردے، یا غرر ختم ہوجائے (۱)۔

نووی کہتے ہیں: جب کسی شرط فاسد کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے، پھر شرط حذف کردے تو عقد صحیح نہیں ہوگا، خواہ حذف مجلس میں واقع ہو یا بعد میں، اور ایک روایت میں ہے کہ اگر مجلس میں شرط حذف کردے تو عقد صحیح ہوجائے گا، اور یہ شاذ اور ضعیف قول ہے (۲)۔

''الجمل'' کے حاشیہ میں ہے کہ اگر عاقدین ثمن یا مبیع میں خواہ سلم ہی کیوں نہ ہو، کمی یا زیادتی کریں، یا مدت خیار (یعنی خیار مجلس یا خیار شرط) کے اندر ابتدا ہی میں یا اضافہ کر کے دونوں کوئی مدت یا خیار مقرر کریں، یا شرط فاسد یا شرط صحیح (مقرر کریں) تو یہ سب چیزیں (اسی) عقد سے ملحق ہوں گی (جس سے ان کو جوڑا جارہا ہے)، اسی طرح مذکورہ چیزوں میں سے بعض کو ختم کردینے کا بھی حکم ہے، اس لئے کہ مجلس عقد خود عقد ہی کی طرح ہے، اسی لئے بیع سلم کے راس المال اور بیع صرف کے عوض کی تعیین کے لئے صحیح ہوتی ہے، اور خیار شرط کو خیار مجلس پر قیاس کرلیا گیا ہے، اس لئے کہ دونوں کے درمیان مشترک اور جامع علت عدم استقرار ہے۔

رہا لزوم کے بعد (یعنی مدت خیار ختم ہونے کے بعد) تو ان میں سے کوئی چیز عقد سے ملحق نہ ہوگی، ورنہ اس کے بعد بھی شفیع پر زیادتی واجب ہوتی، جیسا کہ اس سے پہلے واجب ہوتی ہے (۳)۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۱۹، الاختیار ۲/ ۲۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۳۳، تبیین الحقائق ۴/ ۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی، شرح منح الجلیل ۲/ ۵۷۰۔

(۲) الروضہ ۳/ ۴۱۰، الأشباہ للسیوطی رص ۱۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۵۔

بدل قصاص پر صلح:

۳۱- بدل قصاص پر صلح کرنا جائز ہے، خواہ یہ بدل معلوم ہو یا مجہول ہو، بشرطیکہ کھلی ہوئی جہالت نہ ہو، ورنہ اگر جہالت فاحشہ ہو، جیسے کہ کسی غیر معین کپڑے، یا گھر یا چوپایا پر صلح کی ہو، تو صلح میں تعیین فاسد ہو جائے گی، اور دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ چیزیں مختلف ہوتی ہیں، اور ان میں کھلی ہوئی جہالت ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلح'' اور ''قتل عمد'' میں ہے۔

مکفول لہ کی جہالت:

۳۲- حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا صحیح قول، نیز حنابلہ میں سے قاضی کی رائے یہ ہے کہ کفیل کا مکفول لہ (دائن) کو جاننا واجب ہے، اس لئے کہ جب وہ مجہول ہوگا تو جس غرض سے کفالت مشروع ہوئی ہے، یعنی حصول اعتماد، وہ حاصل نہیں ہوگی، اور اسی طرح اس لئے بھی جاننا ضروری ہے کہ دین وصول کرنے کے لئے شدت اور نرمی کرنے کے اعتبار سے لوگوں میں فرق ہوتا ہے۔

حنابلہ اور غیر اصح قول کے مطابق شافعیہ مکفول لہ کی جہالت کے باوجود کفالت کے جائز ہونے کے قائل ہیں [2]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: ''ایک شخص کا انتقال ہو گیا، تو ہم نے اس کو غسل دلایا، تکفین کی، خوشبو لگایا اور مقام جبرئیل کے پاس جہاں جنازے رکھے جاتے ہیں وہیں پر اسے رسول اللہ ﷺ کے لئے رکھ دیا، پھر ہم نے رسول اللہ ﷺ کو اس کی نماز جنازہ کی اطلاع دی، تو آپ ﷺ ہمارے ساتھ چند قدم تشریف لائے، پھر ارشاد فرمایا: ''لعل علی صاحبکم دینا، قالوا: نعم دیناران، فتخلف، فقال له رجل منايقال له أبوقتادة: يا رسول الله هما علي فجعل رسول الله ﷺ يقول: هما عليک وفي مالک والميت منهما بریٔ، فقال: نعم، فصلى عليه، فجعل رسول الله ﷺ إذا لقي أبا قتادة يقول: ماصنعت الديناران؟ حتى كان آخر ذلک قال: قد قضيتهما يارسول الله، قال: الآن حين بردت عليه جلده'' [1]

(شاید تمہارے آدمی پر کچھ دین ہے؟ لوگوں نے کہا: جی ہاں! دو دینار (قرض) ہے، اس پر آپ پیچھے ہٹ گئے، تو ہم میں سے ایک شخص نے جن کو ابوقتادہ کہا جاتا ہے آپ ﷺ سے عرض کیا: یارسول اللہ! یہ دونوں دینار میرے ذمہ ہیں، اس پر رسول اللہ ﷺ فرمانے لگے: ''وہ دونوں دینار تمہارے ذمہ، تمہارے مال میں اس طرح ہے کہ میت ان سے بری الذمہ ہے؟ عرض کیا جی ہاں! تو آپ ﷺ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی، پھر جب رسول اللہ ﷺ ابوقتادہؓ سے ملتے تو کہنے لگتے: دو دیناروں کا کیا بنا؟ یہاں تک کہ اس کے آخر میں انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ: میں نے ان کو ادا کر دیا، آپ ﷺ نے فرمایا: اب جبکہ اس کی کھال ٹھنڈی ہوگئی)۔

مجہول حق کا ضمان لینا:

۳۳- جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ حق مجہول کی ضمانت لینا صحیح ہے، مثلاً کہے: تم نے اس کو جو کچھ دیا وہ میرے ذمہ ہے، اور یہ مجہول ہے۔

ثوری، لیث، ابن ابی لیلی، شافعی اور ابن المنذر کا کہنا ہے کہ یہ

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۳۵، ۳۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰، المغنی ۵۹۱، ۵۹۲، ابن عابدین ۴/ ۲۶۷۔

(۱) حدیث: ''أبي قتادة عندما كفل دين الميت......'' کی روایت حاکم (۲/ ۵۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد الدکن)، بیہقی (۶/ ۷۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور احمد (۳/ ۳۳۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور حاکم فرماتے ہیں: یہ صحیح الاسناد ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

صحیح نہیں ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ضمان'' اور ''کفالۃ'' میں ہے۔

رہن اور مرہون بہ (جس کے بدلہ رہن رکھا گیا) کی جہالت:

۳۴-رہن میں یہ شرط ہے کہ وہ معلوم ہو، اور رہن صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ عاقدین کو دین معلوم ہو، لہذا اگر دونوں یا ان میں ایک دین سے واقف ہو تو ضمان ہی کی طرح رہن صحیح نہیں ہوگا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور دوسروں کے یہاں اس کا ذکر ہمیں نہیں ملا[۱]۔ اس کی تفصیل اصطلاح: ''رہن'' میں ہے۔

وکالت میں جہالت:

۳۵-وکالت میں جس چیز کا وکیل بنایا گیا ہے اس کا اس طرح معلوم ہونا شرط ہے کہ جہالت ختم ہو جائے، اور اسی لئے ''خاص وکالت'' اس تفصیل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے جس کو ''وکالۃ'' کی اصطلاح میں بیان کیا جائے گا۔

رہی عام وکالت تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور بعض منع کرتے ہیں، ان میں سے جس نے منع کیا ہے اس نے موکل بہ (جس میں وکالت سونپی گئی تھی) میں غرر اور جہالت کی کثرت کا خیال کیا ہے[۲]۔

فقہاء اس کے بارے میں اختلاف کی تفصیل ''وکالۃ'' میں بیان کرتے ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۱۲۶/۲، الدسوقی ۲۳۱/۳، ۲۳۲۔

(۲) ابن عابدین ۲۵۴/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۳۰۲/۲، مغنی المحتاج ۲۲۳/۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۲۱۱/۵، ۲۱۳۔

اجرت یا انعام وغیرہ میں جہالت:

۳۶-جہالت پائے جانے کے باوجود ضرورت کی وجہ سے جمہور فقہاء کے نزدیک جعالت (مزدوری یا انعام مقرر کرنا) جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلِمَنْ جَآءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّاَنَا بِهِ زَعِيْمٌ''[۱] (اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں)۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ جعل (مقررہ اجرت یا انعام) معلوم ہو، اور جب وہ مجہول ہو تو جعالت صحیح نہیں ہوگی، اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح ''جعالۃ'' میں دیکھا جا سکتا ہے۔

شرکت میں جہالت:

۳۷-جواز اور عدم جواز کی حیثیت سے شرکت ابدان، شرکت وجوہ اور شرکت مفاوضہ کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور جس نے اسے ممنوع کہا ہے، اس نے ہر ایک کی جہالت کا خیال کیا ہے[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''شرکۃ'' میں ہے۔

ہبہ میں جہالت:

۳۸-معلوم اور مجہول دونوں کا ہبہ کرنا اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ صحیح ہوتا ہے[۳] جس کو فقہاء اصطلاح: ''ہبۃ'' میں بیان کرتے ہیں۔

وصیت میں جہالت:

۳۹-معلوم اور مجہول کی وصیت، اس تفصیل کے ساتھ صحیح ہوتی

(۱) سورۂ یوسف /۷۲۔

(۲) المغنی ۳/۵، ۱۲، بدایۃ المجتہد ۲۵۵/۲۔

(۳) مجمع الانہر ۳۳۹/۲، فتح الجواد ۶۲۵/۱، الفواکہ الدوانی ۲۱۶/۲، کشف المخدرات ص ۳۱۵۔

ہے [۱]، جس کا ذکر فقہاء ''وصیت'' کی اصطلاح میں کرتے ہیں۔

وقف میں جہالت:

۴۰- معلوم اور مجہول دونوں کا وقف کرنا اس تفصیل کے ساتھ صحیح ہے [۲] جس کا ذکر فقہاء اصطلاح: ''وقف'' میں کرتے ہیں۔

اقرار میں جہالت:

۴۱- اقرار کرنے والے کا معلوم ہونا شرط ہے۔

اس پر بھی فقہاء کا اجماع ہے کہ جس کے لئے اقرار کیا جائے اس کی جہالت کے ساتھ اقرار صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ مجہول مستحق ہونے کے لائق نہیں ہوتا۔

رہا مقربہ (یعنی جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے) تو فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر اس کی جہالت اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوتی، البتہ اقرار کرنے والے کو وضاحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اجمال کرنے والا وہی ہے [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اقرار'' فقرہ/ ۱۲، ۲۷، ۳۵۔

نسب میں جہالت:

۴۲- نسب کا اقرار صحیح ہونے کی شرائط میں خود اقرار کرنے والے پر یہ شرط ہے کہ جس کا اقرار کیا جا رہا ہے وہ مجہول النسب ہو، دیکھئے: ''اقرار'' فقرہ/ ۶۳۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۸، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۹۔

(۲) مجمع الانہر ۱/ ۷۳۸، ۷۳۹، الروضہ ۵/ ۳۱۹۔

(۳) تبیین الحقائق ۳/ ۲۰۰، ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، الدسوقی ۴/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۷، المغنی ۸/ ۲۱۵، ۲۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مہر میں جہالت:

۴۳- مہر کا معلوم ہونا شرط ہے، اور مجہول مہر مقرر کرنا صحیح نہیں ہے، اگر غفلت برتی تو مہر مثل واجب ہو جائے گا [۱]۔

اس کی تفصیل ''نکاح'' اور ''مہر'' کی اصطلاح میں ہے۔

خلع میں جہالت:

۴۴- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مجہول عوض کے بدلہ خلع کرنا صحیح ہے، جیسے: اس عورت کے ہاتھ میں درہم اور سامان میں سے جو کچھ ہے اس پر خلع کرنا، اور اگر ہاتھ میں کچھ موجود نہ ہو تو شوہر کو تین درہم یا جس کو سامان کہا جا سکے وہ ملے گا۔

اور معدوم شئی کے بدلہ بھی خلع کرنا صحیح ہے، جیسے عورت کی بکریوں کے حمل پر خلع کرنا۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بدل مجہول پر خلع کرنا صحیح نہیں ہے [۲]۔

جس پر تہمت لگائی گئی ہو اس کی جہالت:

۴۵- تہمت لگانے والے پر حد قذف لگانے کے لئے جس پر تہمت لگائی گئی اس کا معلوم ہونا شرط ہے، چنانچہ اگر وہ معلوم نہ ہو تو قاذف پر حد نہیں ہوگی [۳]۔

اس میں کچھ تفصیل ہے جس کا ذکر ''حد'' اور ''قذف'' میں کیا جائے گا۔

(۱) مجمع الأنہر ۱/ ۳۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۰، کشف المخدرات رص ۳۷۰۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۶۱، ۵۶۲، مجمع الأنہر ۱/ ۴۴۸، الدسوقی ۲/ ۳۱۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۵، المغنی ۷/ ۶۱، کشف المخدرات رص ۳۸۵، القوانین الفقہیہ/ ۱۵۴۔

(۳) البدائع ۷/ ۴۲۔

مقتول کے ولی کا مجہول ہونا:

۴۶ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مقتول کے ولی کی جہالت قصاص سے مانع نہیں ہوگی، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اس سے مانع ہوگی، اس لئے کہ قصاص کا وجوب اس کے حق کو پورا پورا وصول کرنے کا وجوب ہے، اور مجہول کی طرف سے حق کو وصول کرنا دشوار ہے، لہذا اس کے لئے پوری طرح حق کے وصول کرنے کو واجب کرنا بھی متعذر رہوگا[1]، اس کی تفصیل اصطلاح "قصاص" میں ہے۔

جس کا دعوی کیا جا رہا ہے اس کی جہالت:

۴۷ - دعوی دائر کرنے کی صحت کے لئے ایک شرط مدعیٰ (جس کا دعوی کیا ہے) کا معلوم ہونا بھی ہے، اس لئے کہ مجہول کی گواہی دینا اور فیصلہ کرنا متعذر رہے، اور مدعیٰ کا علم دو میں سے ایک چیز سے حاصل ہوتا ہے: یا اشارہ سے، یا نام لینے سے[2]، اس تفصیل کے ساتھ جس کا ذکر اصطلاح: "دعوی" میں کیا جائے گا۔

جس کی گواہی دی جا رہی ہے اس کی جہالت:

۴۸ - شہادت صحیح ہونے کے لئے جس کی شہادت دے رہا ہے اس کا معلوم ہونا شرط ہے، ورنہ اس کی جہالت شہادت اور قضا کی صحت کے لئے مانع ہوگی، اس تفصیل کے ساتھ جس کا ذکر فقہاء اصطلاح: "شہادت" میں کرتے ہیں۔

(۱) البدائع ۲/۲۴۰۔
(۲) البدائع ۶/۲۲۲۔

جہر

تعریف:

۱ - جہر لغت کے اعتبار سے کسی چیز کے اعلان کرنے اور اس کے بلند ہونے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "**جهرت بالكلام**" میں نے کلام کو علانیہ کہا، اور "**رجل جهير الصوت**": یعنی بلند آواز آدمی[1]۔

ابو ہلال عسکری کہتے ہیں کہ اس کا اصل معنی آواز بلند کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "**جهر بالقراءة**" جب بلند آواز سے قراءت کی ہو، اور قرآن مجید میں ہے: "وَلَاتَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَاتُخَافِتْ بِهَا"[2] (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھئے اور نہ (بالکل) چپکے ہی چپکے پڑھئے)، یعنی اپنی نماز کی قراءت میں[3]۔

اور اصطلاحی معنی پہلے والے لغوی معنی یعنی اعلان سے باہر نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - ان میں سے اسرار (سر کرنا) اور مخافتۃ (آواز پست کرنا) اور کتمان (چھپانا) ہے، اور ان سب پر بحث "اسرار" کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔

(۱) معجم مقاییس اللغہ لابن فارس۔
(۲) سورۂ اسراء/۱۱۰۔
(۳) الفروق فی اللغہ ص ۲۸۰ شائع کردہ دارالآفاق الجدیدہ، بیروت۔

انہیں میں اظہار، افشاء اور اعلان بھی ہے۔ اور ان سب پر بحث "اظہار" کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔

جہر اور سر کی حد:

۳- فقہاء کا جہر اور سر دونوں میں سے ہر ایک کی اعلی اور ادنی حد مقرر کرنے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ابن عابدین فرماتے ہیں: سر (آہستہ پڑھنے) کی ادنی مقدار اپنے آپ کو یا اپنے سے قریبی مثلاً ایک یا دو آدمیوں کو سنانا ہے، اور اس کی اعلی مقدار صرف حروف کو صحیح پڑھ دینا ہے۔

اور جہر کی ادنی مقدار اپنے سوا ان لوگوں کو سنانا ہے جو اس کے قریب ہوں، جیسے پہلی صف والے لوگ، اور اس کی اعلی مقدار کی کوئی حد نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک: سر کی اعلی مقدار صرف زبان کو حرکت دینا ہے، اور اس کی ادنی مقدار اپنے آپ کو سنانا ہے۔

رہا جہر، تو اس کی اقل مقدار یہ ہے کہ خود اپنے آپ کو، نیز اپنے سے متصل شخص کو سنائے، اور جہر کی اعلی مقدار کی کوئی حد نہیں ہے (۲)، حنفیہ میں کرخی اور ابوبکر بلخی کا قول بھی یہی ہے (۳)۔

اور عورت کا جہر صرف اپنے آپ کو سنانا ہے (۴)۔

شافعیہ کے نزدیک جہاں مانع نہ ہو وہاں سر اپنے آپ کو سنانا ہے، اور جہر یہ ہے کہ اپنے سے متصل کو سنائے (۵)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۵۹۔
(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۵۵ شائع کردہ دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۱/ ۵۲۵۔
(۳) البنایہ ۲/ ۲۷۵۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۹۔
(۵) أسنی المطالب ۱/ ۱۵۶۔

حنابلہ کے نزدیک جہر کی ادنی مقدار یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور امام کے لئے جہر کی ادنی مقدار اپنے علاوہ پیچھے موجود لوگوں میں سے کچھ لوگوں کو سنانا ہے، خواہ ایک ہی کو (سنائے) (۱)۔

جہر سے متعلق احکام:

الف- نماز کے اقوال میں جہر کرنا:

۴- تکبیر میں جہر کرنا:

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مقتدی اور منفرد کے حق میں تکبیریں آہستہ کہنا مستحب ہے، اور مقتدی کے حق میں آہستہ کہنے کا محل اس وقت ہے جب وہ مکبر نہ ہو، ورنہ بقدر ضرورت جہر کرے گا (۲)۔

مالکیہ کہتے ہیں: ہر نمازی کے لئے تکبیر تحریمہ میں جہر کرنا مستحب ہے (۳)، اور اس کے علاوہ بقیہ تکبیروں میں غیر امام کے لئے سر کرنا افضل ہے (۴)۔

امام کے لئے تکبیر میں جہر کرنا بالاتفاق مسنون ہے، تاکہ مقتدی کے لئے اس میں اس کی متابعت ممکن ہو سکے (۵)، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "فإذا كبر فكبروا" (۶) (جب (امام) تکبیر کہے تو تم لوگ بھی تکبیر کہو)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۳۲، المبدع ۱/ ۴۲۹۔
(۲) مراقی الفلاح ص ۱۱۹، ابن عابدین ۱/ ۳۱۹، المجموع ۳/ ۲۹۵، أسنی المطالب ۱/ ۱۴۴، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۱۶۳، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۲۳۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۹۔
(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۲ شائع کردہ دار المعارف۔
(۵) شرح الکنز بحاشیہ ابی السعود ۱/ ۱۷۵، مراقی الفلاح للطحطاوی ۱۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۹، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۲۰، المجموع ۳/ ۲۹۴۔
(۶) حدیث: "فإذا كبر فكبروا......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

تعوذ (اعوذ باللہ پڑھنے) میں جہر کرنا:

۵- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ نماز میں آہستہ "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" پڑھنا مسنون ہے، خواہ نماز جہری ہی کیوں نہ ہو[1]، اس لئے کہ اس میں جہر کرنا نبی کریم ﷺ سے منقول نہیں ہے۔

حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا: "چار چیزیں ہیں جن کو امام آہستہ کہے گا"، اور ان میں تعوذ کا بھی ذکر کیا، اور اس لئے بھی کہ اذکار میں اصل آہستہ کہنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاذْكُرْ رَّبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَّخِيْفَةً"[2] (اور اپنے پروردگار کو اپنے دل میں یاد کیا کر عاجزی اور خوف کے ساتھ)، لہذا بلا ضرورت اس کو ترک نہیں کیا جائے گا[3]۔

غیر ظاہر قول کے مطابق شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ نماز کے اندر بلند آواز سے أعوذ بالله پڑھنا مستحب ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ وہ تعوذ میں جہر فرمایا کرتے تھے[4]۔

ابن ابی لیلی فرماتے ہیں، اور یہی شافعیہ کا تیسرا قول بھی ہے کہ جہر اور اخفاء دونوں برابر ہیں، اور کسی کو ترجیح حاصل نہیں ہے، دونوں اچھے ہیں[5]۔

مالکیہ کے نزدیک کسی بھی فرض اصلی میں فاتحہ اور دوسری سورہ سے پہلے تعوذ پڑھنا مکروہ ہے، چاہے اخفاء کرے یا جہر، اور نفل میں جائز ہے[1]۔

موفق الدین ابن قدامہ نے جنازہ کے اندر بلند آواز سے أعوذ بالله پڑھنے کو اختیار کیا ہے۔

"فروع" میں کہا: یہی امام احمد سے سنت کی تعلیم دینے کی غرض سے صراحتاً ثابت ہے[2]۔

تعوذ کی صفت، محل اور اس سے متعلق تمام احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "استعاذہ"۔

بسم اللہ میں جہر کرنا:

۶- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ سری اور جہری دونوں نمازوں میں بسم اللہ آہستہ پڑھنا مسنون ہے[3]۔

ترمذی فرماتے ہیں: صحابۂ رسول ﷺ، نیز ان کے بعد تابعین میں سے اکثر اہل علم کا عمل اسی پر ہے، ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ بھی ہیں، اور اسی کو ابن المنذر نے حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمار ابن یاسرؓ، حضرت ابن زبیر، حکم، حماد، اوزاعی، ثوری اور ابن المبارک سے نقل کیا ہے[4]۔

اور حضرت انسؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ساتھ نماز پڑھی ہے، اور ان میں سے کسی سے بھی" بسم الله الرحمن الرحيم" پڑھتے نہیں سنا"[5]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۷۳، الزیلعی ۱/۱۱۱، أسنی المطالب ۱/۱۴۹، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۱، المغنی ۱/۴۷۶۔
(۲) سورۂ اعراف/۲۰۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۱/۲۰۳ طبع الجمالیہ۔
(۴) روضۃ الطالبین ۱/۲۴۱، المجموع ۳/۳۲۶۔
(۵) روضۃ الطالبین ۱/۲۴۱، المجموع ۳/۳۲۶۔

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/۳۳۷ شائع کردہ دارالمعارف، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۲۹ شائع کردہ دارالمعرفہ۔
(۲) الفروع ۱/۴۱۳۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۷۴، الزیلعی ۱/۱۱۲، المغنی ۱/۴۷۸، کشاف القناع ۱/۳۳۵، المجموع ۳/۳۴۲۔
(۴) المجموع ۳/۳۴۲، المغنی ۱/۴۷۸۔
(۵) الزیلعی ۱/۱۱۲۔

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ اس میں جہر نہیں فرماتے تھے[1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ سنت یہ ہے کہ جہری نمازوں میں سورۂ فاتحہ اور اس کے بعد سورہ میں بسم اللہ میں جہر کرے[2]، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے "بسم الله الرحمن الرحيم" میں جہر فرمایا[3]۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کی قراءت اس بنیاد پر کی جاتی ہے کہ وہ قرآن کی ایک آیت ہے، دلیل یہ ہے کہ اس کو تعوذ کے بعد پڑھا جاتا ہے، تو سورہ فاتحہ کے بقیہ حصوں کی طرح اس میں بھی جہر کرنا سنت ہوگا[4]۔

نووی کہتے ہیں: بسم اللہ میں جہر کرنا صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے فقہاء اور قراء میں سے اکثر علماء کا قول ہے، پھر انہوں نے ان صحابہ کا ذکر کیا ہے جو اس کے قائل ہیں، جن میں حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عمار ابن یاسرؓ، حضرت ابی ابن کعبؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ بھی ہیں[5]۔

= حدیث أنس: "صليت مع النبي ﷺ و أبي بكر......" کی روایت مسلم (۱/۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابو ہریرہ: "كان النبي ﷺ لا يجهر بها" کا ذکر ابن عبدالبر نے "الانصاف" میں تعلیقاً کیا ہے (من مجموعۃ الرسائل المنیریہ ۲/۱۷۹ طبع المنیریہ)۔

(۲) المجموع ۳/۳۴۱، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۲۔

(۳) حدیث ابن عباس: "أن النبي ﷺ جهر ببسم......" کی روایت دار قطنی (۱/۳۰۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور ابن حجر نے اللسان (۵/۲۳۴ طبع دار المعارف العثمانیہ) میں اس کی سند کے بعض راویوں کو معلول قرار دیا ہے۔

(۴) المہذب ۱/۷۹۔

(۵) المجموع ۳/۳۴۱۔

کمیٹی کی رائے ہے کہ خلفاء اربعہ اور حضرت عمار سے جو یہ روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے بسم اللہ میں جہر اور اخفاء دونوں کیا، اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ انہوں نے یہ فعل عوام کو یہ بتلانے کے لئے کیا تھا کہ دونوں چیزیں جائز ہیں، نیز مسئلہ میں توسع ہے۔

قاضی ابو الطیب وغیرہ نے ابن ابی لیلی اور حکم سے نقل کیا ہے کہ جہر اور سر دونوں برابر ہیں[1]۔

مشہور روایت کے مطابق مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نماز کے اندر قراءت کی شروعات "بسم الله الرحمن الرحيم" سے، سراً اور جہراً دونوں طرح کرنا مکروہ ہے[2]۔

مالکیہ میں سے قرافی فرماتے ہیں: اختلاف سے نکلنے کے لئے احتیاط اس میں ہے کہ سورۂ فاتحہ کے شروع میں بسم اللہ پڑھا جائے، البتہ اس کو سراً پڑھے گا، اس میں جہر کرنا مکروہ ہے[3]۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح "بسملۃ" دیکھی جائے۔

قراءت میں جہر کرنا:

الف- امام کا جہر کرنا:

۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کے لئے جہری نمازوں مثلاً صبح، جمعہ اور مغرب وعشاء کی پہلی دو رکعتوں کی قراءت میں جہر کرنا مسنون ہے[4]۔

اور حنفیہ کی رائے ہے کہ جن نمازوں میں جہر ہے جیسے فجر، مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتیں، اور اسی طرح ہر وہ نماز جس کے لئے جماعت شرط ہے جیسے جمعہ اور عیدین نیز تراویح، ان میں جہر کی رعایت کرنا امام پر واجب ہے[5]، اور دوسری نمازوں میں اس پر آہستہ پڑھنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے جہری

(۱) المجموع ۳/۳۴۲۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۲۸، الدسوقی ۱/۲۵۱۔

(۳) الدسوقی ۱/۲۵۱۔

(۴) المجموع ۳/۳۸۹، کشاف القناع ۱/۳۳۲، الشرح الصغیر ۱/۱۲۶ طبع المدنی، الدسوقی ۱/۲۴۲، ۲۴۳۔

(۵) بدائع الصنائع ۱/۱۶۰، الزیلعی ۱/۱۲۶، ۱۲۷۔

نمازوں میں جہر پر اور سری نمازوں میں سر پر پابندی فرمائی ہے[۱]، یہ وجوب کی دلیل ہے، اور امت کا عمل بھی اسی پر ہے۔

ب- مقتدی کا جہر کرنا:

۸- جو حضرات امام کے پیچھے مقتدی کے لئے قراءت کے قائل ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ آہستہ پڑھنا مسنون ہے، اور اس کے لئے جہر کرنا مکروہ ہے، خواہ امام کی قراءت سنے یا نہ سنے[۲]، اور جہر مکروہ ہونے کی دلیل حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے: رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز پڑھی، تو ایک شخص آپ کے پیچھے "سبح اسم ربّک الأعلی" پڑھنے لگا، پھر جب آپ ﷺ پھرے تو فرمایا: "أیکم قرأ، أو أیکم القارئ" (تم میں کسی نے قراءت کی؟ یا یہ فرمایا کہ تم میں پڑھنے والا کون تھا؟) ایک شخص نے کہا: میں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قد ظننت أن بعضکم خالجنیها"[۳] (مجھے گمان ہوا کہ تم میں سے کسی نے قراءت میں مجھ سے نزاع کیا ہے) (اور حدیث میں آنے والے لفظ) "خالجنیها" کے معنی: "جادلنیها و ناز عنیها" کے ہیں (مجھ سے جھگڑا اور نزاع کیا ہے)۔

ج- منفرد کا جہر کرنا:

۹- منفرد کے لئے صبح، مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جہر کرنا مسنون ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے[۱]۔

حنفیہ، نیز مختار مذہب کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جہری نمازوں میں منفرد کو اختیار ہوگا، چاہے تو آواز سے پڑھے یا چاہے تو آہستہ پڑھے[۲]۔

حنفیہ میں سے کرخی نے بیان کیا ہے کہ اگر چاہے تو اتنی مقدار میں جہر کرے کہ اپنے کانوں کو سنادے اور اس پر اضافہ نہ کرے۔

عام روایات میں تفسیر کرتے ہوئے آیا ہے کہ اسے تین اختیارات حاصل ہیں: چاہے تو جہر کرے اور اپنے علاوہ کو سنائے، اور چاہے تو جہر کرے اور اپنے کو سنائے، اور چاہے تو قراءت میں اخفاء کرے۔

زیلعی کہتے ہیں: لیکن جہر کرنے میں امام کی طرح مبالغہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اسے دوسروں کو نہیں سنانا ہے[۳]۔

اور اثرم وغیرہ نے نقل کیا ہے: منفرد کے لئے جہر نہ کرنا افضل ہے[۴]۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ واظب علی الجهر فیما یجهر فیه، والمخافتة فیما یخافت به" کی روایت ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں زہری کی روایت سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "سن رسول الله ﷺ أن یجهر بالقراءة في الفجر في الرکعتین، و في الأولیین من المغرب و العشاء ویسر فیما عدا ذلک" (رسول اللہ ﷺ نے فجر کی دونوں رکعتوں اور مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں جہری قراءت کا طریقہ جاری فرمایا اور اس کے علاوہ بقیہ میں سر فرماتے تھے) اور حضرت اشرف علی تھانوی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے (اعلاء السنن شائع کردہ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، پاکستان)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۶۹، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۸ طبع دار المعارف، المجموع ۳/ ۳۹۰۔

(۳) حدیث عمران بن حصین: "أن رسول الله ﷺ صلی الظهر......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۸، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۶ طبع المدنی، الدسوقی ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۲ شائع کردہ دار الفکر، الفروع ۱/ ۴۲۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۱، الزیلعی ۱/ ۱۲۷، المغنی ۱/ ۵۶۹، کشاف القناع ۱/ ۳۴۳، ۳۴۴، الفروع ۱/ ۴۲۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۱، الزیلعی ۱/ ۱۲۷۔

(۴) الفروع ۱/ ۴۲۴۔

آمین کہنے میں جہر کرنا:

۱۰ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز اگر سری ہو، تو امام مقتدی اور منفرد سب کے حق میں آمین آہستہ کہنا مسنون ہے (۱)۔

اور اگر نماز جہری ہے، تو آمین زور سے یا آہستہ کہنے میں مندرجہ ذیل اختلافات ہیں:

حنفیہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب اور طبری کا مذہب یہ ہے کہ آمین آہستہ کہنا، منفرد، امام اور مقتدی سب کے لئے مسنون ہے (۲)۔ چنانچہ احمد، ابوداؤد اور دارقطنی نے حضرت وائلؓ کی حدیث نقل کی ہے: "آپ ﷺ نے آمین کہا، اور اس میں اپنی آواز پست رکھی" (۳) اور حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: امام چار چیزوں میں اخفاء کرے گا: تعوذ، **بسم الله**، آمین، اور **ربنالک الحمد** (کہنے میں) اور حضرت عمر ہی کے قول کے مثل صحابہ کی ایک جماعت سے منقول ہے، ان میں سے بعض فرماتے ہیں: "امام چار چیزوں میں اخفاء کرے گا" بعض "پانچ" اور بعض "تین" کہتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک اس میں آمین کو شمار کرتا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ دعا ہے،

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۱۱۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۴۷، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۶، مغنی المحتاج ۱/۱۶۱، المغنی ۱/۴۹۰۔

(۲) البنایہ ۲/۱۷۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۴۷، الزیلعی ۱/۱۱۳، احکام القرآن لابن العربی ۱/۷ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۱/۴۹۰۔

(۳) حدیث وائل: "**أنه عليه الصلاة و السلام قال: آمين، و خفض بها صوته**" کی روایت ترمذی (۲/۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند نہیں بیان کی ہے، اور دارقطنی وابن حجر نے اس روایت کو معلل قرار دیا ہے، جیسا کہ "التلخیص" (۱/۲۳۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے اور دونوں نے اس روایت کو درست قرار دیا ہے جس میں ہے: "**أنه مدبها صوته**" (آپ نے اس میں اپنی آواز کھینچی) یہ روایت ترمذی (۲/۲۷) میں ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔

لہذا اس کی بنا اخفاء پر ہوگی، اور اس لئے بھی کہ قرآن میں جہر کرنے کے بعد اگر اس میں جہر کرے گا تو اس سے یہ وہم ہوگا کہ وہ قرآن میں سے ہے، لہذا اس وہم کو دور کرنے کے لئے اس سے روکا جائے گا (۱)۔

جس مذہب کو اس فریق نے اختیار کیا ہے اسی کے قائل منفرد اور مقتدی کے حق میں امام مالک بھی ہیں، اور ان کے مشہور مذہب کے مطابق امام سرے سے آمین کہے گا ہی نہیں (۲)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جن نمازوں میں جہری قراءت کی جاتی ہے ان میں امام، مقتدی اور منفرد سب کے حق میں آمین جہراً کہنا مسنون ہے (۳)۔

اور شافعیہ، امام اور منفرد کے حق میں بالاتفاق اسی کے قائل ہیں، اور ان کے یہاں مذہب مختار یہ ہے کہ مقتدی (بھی) جہر کرے گا (۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "آمین" میں ہے۔

تسمیع (سمع الله لمن حمده) کہنے میں جہر کرنا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کے لئے "**سمع الله لمن حمده**" زور سے کہنا مسنون ہے، تاکہ مقتدی سن لیں، اور اس کے منتقل ہونے کو جان لیں، جیسا کہ تکبیر زور سے کہنا مسنون ہے، اور مقتدی اور منفرد اپنے آپ کو سنائیں گے (۵)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ" میں ہے۔

(۱) الزیلعی ۱/۱۱۴۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۲۹، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۶، احکام القرآن لابن العربی ۱/۷۔

(۳) المغنی ۱/۴۹۰، مطالب اولی النہی ۱/۴۳۱، ۴۳۲۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱/۲۴۷، مغنی المحتاج ۱/۱۶۱۔

(۵) شرح الکنز بحاشیۃ ابی السعود ۱/۱۷۵، الزرقانی ۱/۲۰۷، حاشیۃ الجمل ۱/۳۶۷، المجموع ۳/۴۱۸، منتہی الإرادات ۱/۷۶۔

تشہد میں جہر کرنا:

۱۲- اس بات پر علماء کا اجماع ہے کہ تشہد میں اخفاء کیا جائے گا، جہر کرنا مکروہ ہے، ان کا استدلال حضرت عبداللہ ﷺ ابن مسعودؓ کی حدیث سے ہے، فرماتے ہیں: ''نماز کی سنتوں میں سے یہ بھی ہے کہ تشہد میں اخفاء کرے''(۱)۔

نووی کہتے ہیں: جب صحابی کہے: ''فلاں چیز سنت میں سے ہے'' تو اس صحابی کے قول کا معنی یہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے، اور یہی صحیح اور مختار مسلک ہے جس پر جمہور فقہاء، محدثین، اصحاب اصول اور متکلمین ہیں''(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تشہد'' فقرہ ۷، ۱۲/......۔

قنوت میں جہر کرنا:

۱۳- دعاء قنوت کی صفت یعنی جہر اور اخفاء میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام، مقتدی اور منفرد سب کے حق میں دعاء قنوت کو آہستہ پڑھنا مستحب ہے، اور حنفیہ کے یہاں بھی قول مختار یہی ہے، اس لئے کہ وہ دعا ہے، اور دعا میں مسنون اخفاء کرنا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''أُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً''(۳) (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)۔ اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **''خير الذكر الخفي''**(۴) (بہترین ذکر وہ ہے جو آہستہ ہو)۔

قاضی نے اپنی شرح ''مختصر الطحاوی'' میں بیان کیا ہے کہ اگر وہ منفرد ہو تو اسے اختیار ہے، چاہے تو جہر کرے اور دوسرے کو سنائے، چاہے تو جہر کرے اور اپنے آپ کو سنائے، اور چاہے تو اخفاء کرے، جیسا کہ قراءت میں ہے، اور اگر امام ہو تو قنوت میں جہر کرے، لیکن نماز کی قراءت والے جہر سے کم، اور مقتدی اس کی متابعت کریں گے اور یہ متابعت اس کے قول (**إن عذابك بالكفار ملحق**) تک ہوگی، اور جب امام اس کے بعد بھی دعا کرے، تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں: مقتدی اس کی متابعت کریں گے اور پڑھیں گے، اور امام محمد کے قول کے مطابق وہ پڑھیں گے تو نہیں، لیکن آمین کہتے رہیں گے، اور ان میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر قوم (مقتدی) چاہے تو خاموش رہے(۱)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ امام قنوت میں جہر کرے گا، اور ماوردی کہتے ہیں: قنوت میں اس کا جہر قراءت کے جہر سے کم ہو، اور اگر امام دعا میں اخفاء کرے تو قنوت کی سنت تو حاصل ہو جائے گی، البتہ جہر کرنے کی سنت اس سے فوت ہو جائے گی۔

رہا منفرد، تو وہ اس کو آہستہ پڑھے گا، اور مقتدی امام کے پیچھے دعا پر بلند آواز سے آمین کہے گا، اور آہستہ ثناء پڑھے گا، یا امام کی طرف کان لگائے گا(۲)۔

امام کے لئے قنوت میں جہر کرنے، نیز مقتدی کے لئے دعا پر آمین کہنے کے مستحب ہونے میں حنابلہ شافعیہ کی موافقت کرتے

---

(۱) حدیث ابن مسعود: ''قال: من سنة الصلاة أن يخفي التشهد'' کی روایت حاکم (۱/ ۲۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) المجموع ۳/ ۴۶۳، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۳۳۹، المغنی ۱/ ۵۴۵، المبسوط للسرخسی ۱/ ۳۲۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۵۵۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۸، البنایہ ۱/ ۵۲۳، ۵۲۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۱، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴۔

= اور حدیث: ''خير الذكر الخفي'' کی روایت احمد (۱/ ۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ سے کی ہے، اور اس کی سند میں انقطاع ہے، جیسا کہ احمد شاکر کی مسند کی تحقیق (۳/ ۴۴ طبع دار المعارف) میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۴۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/ ۳۷۲، ۳۷۳۔

ہیں [1]۔

رہا منفرد، تو حنابلہ کے نزدیک مذہب صحیح کے مطابق وہ امام کی طرح قنوت میں جہر کرے گا [2]۔

ابن قیم الجوزیہ کہتے ہیں: اور انصاف کی بات جس سے انصاف پسند عالم راضی ہو جائے، یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے جہر بھی کیا، اور سر بھی کیا، قنوت پڑھا بھی اور چھوڑا بھی ہے، اور جہر کے مقابلہ آپ کا سر اور قنوت کے پڑھنے کے مقابلہ میں چھوڑنا زیادہ تھا [3]۔ قنوت کی کیفیت، اس کے محل ادا، مقدار اور دعا کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قنوت'' اور ''وتر''۔

نماز سے نکلنے کے لئے سلام میں جہر کرنا:

۱۴- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام کے لئے سلام کو بلند آواز سے کہنا مسنون ہے۔ اور اس کے علاوہ میں اختلاف ہے [4]۔

چنانچہ حنابلہ کی رائے یہ ہے اور یہی فقہاء حنفیہ وشافعیہ کی عبارات سے بھی معلوم ہوتا ہے، کہ امام کے لئے دونوں سلاموں میں جہر کرنا مسنون ہے، چنانچہ ابوالسعود نے امام کے لئے سلام میں جہر کرنے کو مطلقاً نماز کی سنتوں میں شمار کیا ہے۔

شربینی خطیب کہتے ہیں: جیسا کہ ''التحقیق'' میں ہے، مقتدی کے لئے مسنون یہ ہے کہ وہ امام کے دونوں سلاموں سے فارغ ہونے کے بعد ہی سلام پھیرے، اور بجیرمی نے یہ صراحت کی ہے کہ مقتدی کے لئے امام کے ساتھ سلام ملا دینا مکروہ ہے، لہٰذا امام کے لئے سلام میں جہر کرنا مسنون ہوگا، تاکہ وہ مقتدیوں کو سنا دے، اور وہ دونوں سلاموں سے اس کے فارغ ہو جانے سے واقف ہو جائیں، اور اس کی متابعت کریں [1]۔

سلام میں سنت یہ ہے کہ امام کا دوسرے سلام میں جہر کرنا پہلے کے مقابلہ میں پست ہو، امام احمد سے منقول ہے کہ وہ پہلے سلام میں جہر کرے گا، اور دوسرا سلام پہلے کے مقابلہ میں پست ہوگا، اس لئے کہ قراءت کے علاوہ بقیہ چیزوں میں جہر کو صرف ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونے سے باخبر کرنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اور پہلے سلام میں جہر کرنے سے علم حاصل ہو گیا ہے، لہٰذا دوسرے میں جہر مشروع نہیں ہوگا، ابن حامد پہلے میں اخفا اور دوسرے میں جہر کرتے تھے، تاکہ مقتدی ان سے سلام میں سبقت نہ کریں [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تسلیم''، ''صلاۃ'' اور کتب فقہیہ میں ''صفۃ الصلاۃ'' کے ابواب۔

تبلیغ (مکبر بنتے وقت تکبیر وغیرہ) میں جہر کرنا:

۱۵- امام کے لئے نماز کی تمام تکبیروں، اور اس کے قول: ''سمع اللہ لمن حمدہ''، حتی کے عیدین کی زائد تکبیرات میں بھی جہر کرنا مسنون ہے، تاکہ ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف اس کے منتقل ہونے سے مقتدی واقف ہو جائیں، اور عیدین کی تکبیروں میں اس کی متابعت کریں، اور اگر امام کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے کمزور آواز کا ہو، اور اس کی آواز تمام مقتدیوں تک نہ پہنچتی ہو تو موذن یا اس کے علاوہ مقتدیوں میں سے کوئی اور اتنی آواز سے جہر کرے گا جسے لوگ سن

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۱۸، منتہی الإرادات ۱/ ۹۸ شائع کردہ مکتبہ دار العروبہ۔
(۲) الانصاف ۲/ ۱۷۲۔
(۳) زاد المعاد ۱/ ۲۷۲۔
(۴) المغنی ۱/ ۵۵۶، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۸ طبع المدنی، الدسوقی ۱/ ۲۴۴، شرح الکنز بحاشیہ ابی السعود ۱/ ۱۷۵، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۶۸ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۱) حاشیہ ابی السعود علی شرح الکنز ۱/ ۱۷۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۷، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۶۸، المجموع ۳/ ۲۹۵، المغنی ۱/ ۵۵۶، ۵۵۷۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۶ طبع ریاض، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۹۶، ۵۹۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۶۔

لیں[1]، چنانچہ مسلم نے حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت کی ہے، فرماتے ہیں: ''رسول اللہ ﷺ کو بیماری لاحق ہوئی، تو ہم نے آپ ﷺ کے پیچھے اس حال میں نماز پڑھی کہ آپ ﷺ بیٹھے ہوئے تھے، اور حضرت ابوبکرؓ آپ کی تکبیر لوگوں کو سنا رہے تھے''۔ اور مسلم ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے: ''ہم کو رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھائی، اور حضرت ابوبکرؓ آپ ﷺ کے پیچھے تھے، تو جب آپ ﷺ تکبیر کہتے، تو ہم کو سنانے کے لئے حضرت ابوبکرؓ بھی تکبیر کہتے''[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تبلیغ''۔

قضا نمازوں میں جہر کرنا:

۱۶- مالکیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ قضا نمازیں جہر اور اخفاء میں اسی کے مطابق پڑھی جائیں گی جیسا کہ وہ اپنے اداء کے وقت تھیں، تو ان کے یہاں اعتبار فائتہ کے وقت کا ہے[3]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کی نماز عشاء چھوٹ جائے اور اس کو طلوع شمس کے بعد پڑھے، اور اس میں امامت کرے تو جہر کرے گا[4]، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس وقت کیا جب آپ ﷺ نے ''لیلۃ التعریس'' کی صبح جماعت کے ساتھ نماز فجر کی قضا کی[1]۔

اور اگر دن کی نماز میں رات کے وقت امامت کرے تو سر کرے گا، جہر نہیں کرے گا اور اگر بھولے سے جہر کرے تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا[2]۔

منفرد جب جہری نمازوں کی قضا کرے تو اس کو جہر اور سر کرنے کے درمیان اختیار ہوگا اور بعض علماء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سر، کے مقابلے جہر کرنا افضل ہے[3]۔

اور قول اصح کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتبار قضا کے وقت کا ہوگا[4]۔

لہذا غروب آفتاب سے طلوع آفتاب تک قضا نمازوں میں جہر کرے گا، اور طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک ان میں سر کرے گا[5]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مصلی جہری نماز کی قضا جب دن میں کرے، خواہ جماعت ہی سے ہو، تو زمانۂ قضا کا اعتبار کرتے ہوئے اس میں سر کرے گا، اسی طرح قضا کی جانے والی نماز کا اعتبار کر کے سری نماز کی قضا میں خواہ رات کو قضا کرے، (سر) کرے گا[6]۔

اور جس جہری نماز کی قضا جماعت کے ساتھ رات میں کرے اس میں زمانۂ قضا کا اعتبار کرتے ہوئے، نیز باجماعت ہونے کے سبب ادا سے اس کی مشابہت کی وجہ سے جہر کرے گا، لہذا اگر اس کی

---

(۱) تنبیہ ذوی الأفہام علی احکام التبلیغ خلف الامام (مجموعہ رسائل ابن عابدین) ۱/۱۶۲ شائع کردہ المکتبۃ الہاشمیۃ، المجموع ۳/۳۹۸، المغنی ۱/۴۹۶، الدسوقی ۱/۳۳۷۔

(۲) حدیث جابرؓ: ''اشتکی رسول اللہ ﷺ فصلینا وراءہ'' کی روایت مسلم (۱/۳۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۷۲ شائع کردہ دارالکتاب العربی، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۹۔

(۴) الجوہرۃ النیرہ ۱/۶۸، البنایہ ۲/۲۶۸، ۲۶۹، فتح القدیر ۱/۲۳۰، ۲۳۱۔

(۱) حدیث: ''قضی رسول اللہ ﷺ غداۃ لیلۃ التعریس بجماعۃ'' کی روایت مسلم (۱/۴۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۷۲۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۷۲، الزیلعی ۱/۱۲۷، البنایہ ۲/۲۶۹، ۲۷۰، فتح القدیر ۱/۲۳۰، ۲۳۱۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱/۲۶۹، ۳۶۹۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/۱۶۲ شائع کردہ دارالفکر۔

(۶) کشاف القناع ۱/۳۴۳۔

قضا تنہا کرے تو ادا سے اس کی مشابہت فوت ہوجانے کے سبب اس میں سر کرے گا[۱]۔

سر کی جگہ جہر اور اس کے برعکس کرنا:

۱۷- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جہری نمازوں میں جہر اور سری نمازوں میں سر کرنا نماز کی سنتوں میں سے ایک سنت ہے[۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جہری نمازوں میں جہر اور سری نمازوں میں سر کرنا واجب ہے[۳]۔

پھر سر کی جگہ میں جہر یا اس کے برعکس (جہر کی جگہ میں سر) کے نتیجہ میں جو چیز واجب ہوتی ہے اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ اور اوزاعی کی رائے ہے کہ جس نے سر کی جگہ جہر یا جہر کی جگہ سر کیا تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی اور اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوگا، لیکن اس نے ایک مکروہ کا ارتکاب کیا ہے[۴]۔

یہی قول حنابلہ کا بھی ہے اگر کوئی جہر اور اخفاء کو ان کی جگہوں میں جان بوجھ کر چھوڑ دے۔

اور اگر بھول سے چھوڑ دے تو اس کی وجہ سے سجدۂ سہو کی مشروعیت کے سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں:

اول: یہ ہے کہ مشروع نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی اور اوزاعی کا مسلک ہے۔

دوم: یہ ہے کہ مشروع ہے[۵]۔

(۱) مطالب اولی النہی ۱/۴۴۱، کشاف القناع ۱/ ۳۴۳، ۳۴۴۔
(۲) الافصاح ۱/ ۹۳، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۶، طبع المدنی، الدسوقی ۱/ ۲۴۳، الفروع ۱/ ۴۶۷، کشاف القناع ۱/ ۳۳۲، المغنی ۱/ ۵۶۹، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۵۵، ۵۶۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۲۔
(۴) المجموع ۳/ ۳۹۰، ۳۹۱۔
(۵) المغنی ۲/ ۳۱، ۳۲۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر امام سری نمازوں میں جہر یا جہری نمازوں میں سر کرے تو اس پر سجدۂ سہو لازم ہوگا، اس لئے کہ جہر کی جگہ جہر اور سر کی جگہ سر کرنا واجبات میں سے ہے، اس لئے کہ ان دونوں پر نبی کریم ﷺ نے پابندی فرمائی ہے، لہذا ان کے ترک پر سجدۂ سہو لازم ہوگا[۱]۔

یہ تو امام کے حق میں ہے، رہا منفرد تو اس پر سجدۂ سہو نہیں ہوگا، اس لئے کہ جہر اور سر جماعت کی خصوصیات میں سے ہیں[۲]۔

مالکیہ نے جہری نمازوں میں جہر کرنے اور سری نمازوں میں سر کرنے کو ان سنن مؤکدہ میں شمار کیا ہے جن کی تلافی سجود (سہو) سے ہوجاتی ہے[۳]، وہ کہتے ہیں: نہ تو سری نمازوں میں معمولی جہر کرنے سے، کہ صرف اپنے آپ کو اور اپنے سے متصل کو سنایا ہو یا جہری نماز میں معمولی سر کرنے سے سجدے واجب ہوں گے، اور نہ ہی سر یا جہر کی جگہ میں ایک آیت کے مثل میں جہر یا سر کرنے سے سجدۂ سہو واجب ہوگا[۴]۔

دردیر نے اس مسئلہ میں مالکی مسلک کے حاصل کلام کی تعبیر اپنے اس قول سے کی ہے:

جو شخص جہری نماز میں جہر ترک کر دے اور اس کے بدلہ سر کرے تو اس سے ایک نقص واقع ہوا ہے، لیکن اس پر سجدے نہ ہوں گے، سوائے اس صورت کے جب وہ صرف زبان کی حرکت پر اکتفاء کرے۔

(۱) البنایہ ۱/ ۶۶۰، فتح القدیر ۱/ ۳۶۰۔
(۲) البنایہ ۱/ ۶۶۱، فتح القدیر ۱/ ۳۶۱۔
(۳) اسہل المدارک ۱/ ۲۱۷، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۲۲۸ اور دیکھئے: الحطاب والمواق ۲/ ۱۸، ۱۹۔
(۴) الدسوقی ۱/ ۲۷۹۔

اور جو شخص سری نماز میں سر ترک کردے اور اس کے بدلہ جہر کرے تو اس سے زیادتی ہوگئی ہے، لیکن سلام کے بعد اس پر سجدے نہیں ہوں گے سوائے اس صورت کے جب وہ اپنی آواز کو خود اپنے اور اپنے سے متصل شخص کے سننے سے بھی بڑھادے، بایں طور کہ اس کی آواز اس سے ایک صف یا اس سے بھی زیادہ دور کے لوگ سن رہے ہوں[(۱)]۔

نفلوں میں جہر کرنا:

۱۸- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دن کی مطلق نوافل میں سر مسنون ہے[(۲)]۔

رات کی نوافل کے متعلق مالکیہ اور شافعیہ میں سے صاحب ''تتمہ'' کی رائے یہ ہے کہ جہر مسنون ہے[(۳)]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ منفرد کو یہ اختیار ہوگا کہ جہر کرے یا سر، اس لئے کہ نوافل فرائض کی مکملات ہونے کی وجہ سے اس کے تابع ہیں، لہذا منفرد کو اس میں اسی طرح اختیار ہوگا جیسے فرائض میں ہوتا ہے۔

اور اگر امام ہو تو جہر کرے گا، اس لئے کہ بیان کیا جاچکا ہے کہ وہ فرائض کے تابع ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے چاہے امام ہی کیوں نہ ہو دن کی نفلوں میں سر کرے گا[(۴)]۔

حنابلہ کہتے ہیں: رات کو نفل پڑھنے والا مصلحت کی رعایت کرے گا، چنانچہ اگر اس کے پاس یا اس کے قریب کوئی ایسا شخص ہو جس کو اس کے جہر کرنے سے تکلیف ہوتی ہو تو سر کرے گا اور اگر کوئی ایسا شخص ہو جو اس کے جہر سے فائدہ اٹھائے تو جہر کرے گا[(۱)]۔

شافعیہ میں سے صاحب ''التہذیب'' کہتے ہیں: (رات میں نفل پڑھنے والا) جہر اور سر کے درمیان پڑھے گا۔

یہ (تفصیلات اس وقت ہیں) جب کسی سونے والے یا نماز پڑھنے والے یا اسی طرح کے کسی اور شخص کو خلل نہ ہو، ورنہ سر کرنا مسنون ہے[(۲)]۔

محبّ ابن نصر اللہ کتانی کہتے ہیں: قول اظہر یہ ہے کہ دن یہاں طلوع آفتاب سے ہوگا، طلوع فجر سے نہیں اور رات غروب آفتاب سے لے کر طلوع آفتاب تک ہوگی[(۳)]۔

جہاں تک غیر مطلق نوافل جیسے عیدین، کسوف، استسقاء، تراویح، اور وتر کی نماز میں جہری قراءت کرنے کے احکام کا تعلق ہے تو ان کی اصطلاحات، نیز کتب فقہیہ میں ان کے ابواب میں دیکھا جائے[(۴)]۔

عورت کا نماز میں سر اور جہر کرنا:

۱۹- اکثر شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت جب تنہائی میں یا عورتوں یا محارم مردوں کی موجودگی میں ہو تو قراءت میں جہر کرے اور اگر کسی اجنبی کی موجودگی میں نماز پڑھے تو سر کرے[(۵)]۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/۱۵۵، ۱۵٦ طبع المدنی، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوي علیہ ۱/۳۸۲ شائع کردہ دار المعارف۔

(۲) مجمع الانہر ۱/۱۰۰، مغنی المحتاج ۱/۱۶۲، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۸، المجموع ۳/۳۹۱، المواق بہامش الحطاب ۲/٦۸، الزرقانی ۱/۲۸۱۔

(۳) المواق ۲/٦۸، الزرقانی ۱/۲۸۱، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۸، المجموع ۳/۳۹۱۔

(۴) مجمع الأنہر ۱/۱۰۰۔

(۱) کشاف القناع ۱/۳۴۴، مطالب اولی النہی ۱/۴۴۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/۲۴۸، المجموع ۳/۳۹۱، مغنی المحتاج ۱/۱۶۲۔

(۳) کشاف القناع ۱/۳۴۴، مطالب اولی النہی ۱/۴۴۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/۱۶۲، المجموع ۳/۳۹۱، مطالب اولی النہی ۱/۴۴۱، الزرقانی ۱/۲۸۱، مجمع الانہر ۱/۱۰۰، الفتاوی الہندیہ ۱/۷۲۔

(۵) المجموع ۳/۳۹۰، روضۃ الطالبین ۱/۲۴۸، الفروع ۱/۴۲۴، کشاف القناع ۱/۳۳۲۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کے لئے نماز میں جہری قراءت کرنا مکروہ ہے[۱]، انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ ایسے اجنبی مردوں کی موجودگی میں نماز پڑھے جن کو اس کی آواز بلند ہونے سے فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس پر صرف اپنے آپ کو سنانا واجب ہوگا[۲]۔

فقہاء حنفیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت مطلقا سر کرے گی، اور یہی شافعیہ کے یہاں بھی ایک روایت ہے اور حنابلہ کے یہاں بھی ایک قول ہے[۳]۔

ابن الہمام کہتے ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ اگر وہ نماز میں جہری قراءت کرے تو نماز فاسد ہو جائے گی تو صحیح ہوگا۔

اور شافعیہ کے یہاں بھی یہ ایک قول ہے[۴]۔

نووی فرماتے ہیں: جہاں ہم نے کہا کہ عورت سر کرے وہاں اس نے جہر کیا تو صحیح قول کے مطابق اس کی نماز باطل نہ ہوگی[۵]۔

مرداوی کہتے ہیں: اس کا احتمال ہے کہ اس جگہ کا اختلاف عورت کی آواز کے عورت (قابل ستر واخفاء) ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف پر مبنی ہو[۶]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''عورة''، ''قراءة'' اور ''صلاة''۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۲۸۲۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷ طبع المدنی، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی علیہ ۱/ ۳۱۸، ۳۱۹ شائع کردہ دار المعارف۔
(۳) عمدۃ القاری ۷/ ۲۷۹، طبع المنیر یہ، فتح القدیر ۱/ ۱۸۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۸، المجموع ۳/ ۳۹۰، الفروع ۱/ ۴۲۴۔
(۴) فتح القدیر ۱/ ۱۸۱، المجموع ۳/ ۳۹۰۔
(۵) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۴۸۔
(۶) تصحیح الفروع ۱/ ۴۲۵۔

ب- نماز سے باہر جہر:

نیت میں جہر کرنا:

۲۰- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر دل میں نیت کر لے اور نیت کا تکلم نہ کرے تو یہ جائز ہوگا[۱]۔

اور ایک شاذ قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ زبان سے نیت کرنا شرط ہے، اور نووی نے کہا: یہ غلط ہے[۲]۔

پھر جمہور نیت کو زبان سے ادا کرنے اور اس کو ترک کرنے کے درمیان افضلیت میں اختلاف کرتے ہیں۔

چنانچہ اکثر کی رائے یہ ہے کہ زبان سے نیت کرنا افضل ہے جب تک اس میں جہر نہ کرے، اس لئے کہ اس نے نیت کو اس کی جگہ یعنی دل میں بھی ادا کیا اور زبان نے بھی اس کی ادائیگی کی اور یہ ایک کمال کا اضافہ ہے[۳]۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ زبان سے ادائیگی مکروہ ہے خواہ سراً ہی کیوں نہ ہو، اور اس میں دو چیزوں کا احتمال ہے: اول یہ ہے کہ اس رائے کے قائل کے نزدیک زبان سے نیت کا تلفظ بدعت ہے، کیونکہ یہ کتاب وسنت میں وارد نہیں ہے، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ قول اس خوف سے ہو کہ جب نیت کی ادائیگی زبان سے کرے گا تو ہوسکتا ہے کہ دل سے نیت کرنا بھول جائے، اور اگر اس میں ایسا ہوا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس نے نیت کی ادائیگی اس کے غیر محل میں کی ہے[۴]۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۲۰، فتح القدیر ۱/ ۱۸۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۸، المجموع ۳/ ۲۷۷، مطالب اولی النہی ۱/ ۱۰۶۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۸۔
(۳) فتح القدیر ۱/ ۱۸۶، مجمع الانہر ۱/ ۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۰ مطالب اولی النہی ۱/ ۱۰۶، کشاف القناع ۱/ ۸۷، المدخل لابن الحاج ۲/ ۲۸۱ طبع الحلبی۔
(۴) المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۸۱، الزرقانی ۱/ ۱۹۶، کشاف القناع ۱/ ۸۷، مجمع الانہر ۱/ ۸۳۔

ابن قیم الجوزیہ کہتے ہیں: آپ ﷺ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے اور اس سے پہلے کچھ بھی نہ کہتے اور نیت کا تلفظ قطعی طور پر نہیں فرماتے اور نہ یہ فرماتے کہ میں فلاں نماز، امام یا مقتدی کی حیثیت سے قبلہ رخ ہو کر چار رکعت پڑھ رہا ہوں اور نہ ہی ادا، قضا اور فرض وقت (کالفظ) کہتے (۱)۔

شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے نیت میں جہر کرنے اور اس میں تکرار کرنے کی عدم مشروعیت پر ائمہ کا اتفاق نقل کیا ہے اور فرمایا: اس میں جہر کرنے والا تنبیہ کے بعد تعزیر کا مستحق ہے، خاص طور سے جب اس سے اذیت دے یا اس میں تکرار کرے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نیت''۔

نماز سے باہر قرآن کی تلاوت کے وقت تعوذ میں جہر کرنا:

۲۱- نماز سے باہر تلاوت کرنے والے کے لئے بالاجماع تعوذ پڑھنا مستحب ہے (۳)۔

رہا قرآن پڑھتے وقت تعوذ میں جہر یا سر کرنے کا حکم تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''استعاذۃ'' ۴/......، فقرہ/ ۸، اور تلاوت'' ۱۳/......، فقرہ/ ۶ میں دیکھا جائے۔

قرآن کی تلاوت کرتے وقت بسم اللہ میں جہر کرنا:

۲۲- سوائے سورۂ براءت کے بقیہ تمام سورتوں کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ اکثر علماء کا قول ہے کہ وہ ایک آیت ہے اس حیثیت سے کہ اسے مصحف شریف میں لکھا جاتا ہے، اور سوائے سورۂ براءت کے بقیہ سورتوں کے اوائل میں اسے لکھا گیا ہے، لہٰذا جب اسے پڑھے گا تو خاتمہ یا سورہ کی قراءت یقینی ہوگی اور جب بسم اللہ پڑھنے میں کوتاہی کرے گا تو اکثر کے نزدیک قرآن کے بعض جز کا چھوڑنے والا ہوگا (۱)۔

ابن مفلح کہتے ہیں: اگر بسم اللہ غیر نماز میں پڑھے تو اس کو اختیار ہے چاہے زور سے پڑھے یا آہستہ پڑھے، ابوداؤد اور مہنا کی روایت کے مطابق امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''بسملۃ'' میں دیکھی جائے۔

کھانے پر بسم اللہ پڑھنے میں جہر کرنا:

۲۳- علماء کا اس پر اجماع ہے کہ کھانے کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے (۳)۔

علماء کہتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ بسم اللہ میں جہر کرے، تاکہ اس میں بسم اللہ کہنے پر دوسروں کو تنبیہ ہو، اور تاکہ اس کی پیروی کی جائے (۴)۔

تفصیل کی لئے دیکھئے: ''أکل'' اور ''بسملۃ''۔

نماز سے باہر جہراً قرآن کی تلاوت کرنا:

۲۴- قرآن کریم کی تلاوت بلند آواز اور زور سے کرنے یا آہستہ

---

(۱) زاد المعاد ۱/ ۲۰۱ شائع کردہ مکتبہ المنار۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۸۷۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۲/ ۱۸۹، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۴۴، النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۵۷، ۲۵۸، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۲۶۰ شائع کردہ دار المعرفہ، الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۳۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۶، کشاف القناع ۱/ ۴۳۰۔

---

(۱) التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۴۴، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۲۶۰، الاتقان فی علوم القرآن ۱/ ۲۹۷، ۲۹۸۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۳۷۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۵/ ۱۹۳، الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۸۱، الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۱۱۹، ۸/ ۹۲۔

(۴) الفتوحات الربانیہ ۵/ ۱۹۴، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/ ۱۸۲، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۴۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۷۔

آواز سے کرنے دونوں کی فضیلت کے سلسلہ میں آثار موجود ہیں۔

پہلی کی مثال یہ حدیث ہے: "ما أذن الله لشيئ ما أذن لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به" [1] (اللہ تعالی نے کسی چیز کو اس سے زیادہ التفات سے نہیں سنا جس طرح اچھی آواز والے نبی کے قرآن کو گنگنا کر پڑھنے کو سنا ہے)۔

اور دوسرے کی مثال یہ حدیث ہے: "الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة، والمسر بالقرآن كالمسر بالصدقة" [2] (بلند آواز سے قرآن پڑھنے والے کی مثال علانیہ صدقہ کرنے والے کی ہے اور آہستہ سے قرآن پڑھنے والے کی مثال چھپا کر صدقہ کرنے والے کی ہے)۔

نووی فرماتے ہیں: ان دونوں میں تطبیق یوں (کی جاتی) ہے کہ جہاں ریاء کاری کا خوف ہو یا نمازیوں اور سننے والوں کو اس کے جہر کرنے سے اذیت ہو وہاں آہستہ پڑھنا افضل ہوگا، اور اس کے علاوہ بقیہ میں بلند آواز سے پڑھنا افضل ہوگا، اس لئے کہ عمل اس میں بڑھا ہوا ہے، نیز اس لئے کہ اس کا نفع دوسروں تک پہنچتا ہے اور اس لئے بھی کہ یہ قاری کے دل کو بیدار کر دیتا ہے، اس کے خیالات کو غور وفکر پر جمع کر دیتا ہے، سماعت کو اسی کی طرف لگا دیتا ہے، نیند کو بھگا دیتا ہے اور نشاط میں اضافہ کرتا ہے۔

اس تطبیق پر حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث دلالت کرتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں اعتکاف فرمایا تو صحابہؓ کو زور سے تلاوت کرتے ہوئے سنا تو آپ نے پردہ اٹھایا اور فرمایا: "ألا إن كلكم مناج لربه فلا يؤذين بعضكم بعضا ولا يرفع بعضكم على بعضكم في القراءة" [1] (سنو! تم میں سے ہر ایک اپنے پروردگار سے سرگوشی کر رہا ہے، لہذا تم میں کوئی دوسرے کو اذیت نہ دے، اور تلاوت میں ایک دوسرے پر (آواز) بلند نہ کرے)۔

بعض علماء کہتے ہیں: کچھ قراءت میں جہر کرنا اور کچھ میں سر کرنا افضل ہے، اس لئے کہ آہستہ پڑھنے والا بعض اوقات اکتا جاتا ہے تو وہ جہر سے انس حاصل کر لے گا، اور زور سے پڑھنے والا کبھی تھک جاتا ہے تو وہ سر کرنے سے آرام پا جائے گا، البتہ جو رات میں تلاوت کرے وہ اکثر حصہ میں جہر کرے اور اگر دن میں تلاوت کرے تو اکثر حصہ میں سر کرے، الا یہ کہ دن میں ایسی جگہ ہو جہاں نہ کوئی بیہودگی اور شور ہو اور نہ ہی وہ نماز میں ہو تو قرآن کی تلاوت بلند آواز سے کرے گا [2]۔

اس کے ساتھ علماء نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ منجملہ آداب میں سے یہ بھی ہے کہ نمازیوں، سونے والوں یا بلند آواز سے تلاوت کرنے والوں کے درمیان [3]، نیز مطالعہ کرنے والے، درس دینے

---

(۱) حدیث: "ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الجاهر بالقرآن كا لجاهر بالصدقة و المسر......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۳، ۸۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۱۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ ابن عامر جہنی سے کی ہے اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "ألا إن كلكم مناج لربه" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن عبد البر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ مؤطا کی شرح الزرقانی میں ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۲۶۴، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۳، ۴۶۴ شائع کردہ دار المعرفہ، الاتقان فی علوم القرآن ۱/ ۳۰۳، ۳۰۴ شائع کردہ المکتبہ العصریہ، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۳۲، ۳۳۳، المجموع ۳/ ۳۹۲، شرح الکنز بحاشیہ ابی السعود ۱/ ۲۳۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۶، ۳۱۷۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۳۸، کشاف القناع ۱/ ۴۳۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۶، ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، الحطاب ۱/ ۵۲۵۔

والے یا تصنیف کرنے والے کی موجودگی میں جہر نہ کرے(۱)۔

''فتح'' میں ''خلاصہ'' کے حوالہ سے ہے: ایک آدمی فقہ لکھ رہا ہو اور اس کے پہلو میں ایک شخص قرآن کی تلاوت کر رہا ہو اور اس کے لئے قرآن سننا ممکن نہ ہو تو گناہ تلاوت کرنے والے پر ہوگا، اور اسی بنیاد پر اگر چھت پر تلاوت کرے جبکہ لوگ سوئے ہوئے ہوں تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ سننے سے ان کے اعراض کرنے کا سبب وہی ہے یا اس لئے کہ وہ ان کو بیدار کر کے انہیں اذیت دے رہا ہے(۲)۔

اذان اور اقامت میں جہر کرنا:

۲۵-یہ سنت ہے کہ اذان میں جہر کرے اور اس میں اپنی آواز بلند کرے، اس لئے کہ مقصد یعنی مقتدیوں کو اطلاع دینا اسی سے حاصل ہوتا ہے، اسی لئے افضل یہ ہے کہ ایسی جگہ اذان دے جہاں سے پڑوسی زیادہ سن سکیں جیسے اذان خانہ وغیرہ، اور اپنے کو مشقت میں ڈالنا مناسب نہیں، اسی طرح اقامت بھی بلند آواز سے کہے گا، لیکن اذان والے کے مقابلہ میں پست، اس لئے کہ اس سے جو اطلاع مقصود ہے وہ اذان کی مطلوبہ اطلاع سے کم درجہ کی ہے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اذان'' و ''اقامۃ''۔

خطبہ میں جہر کرنا:

۲۶-خطیب کے لئے مستحب یہ ہے کہ خطبہ میں اپنی آواز کو بلند کرے جو اصل جہر واجب سے زیادہ ہو(۴)۔

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: ''کان رسول اللہ ﷺ إذا خطب احمرت عیناہ، وعلا صوتہ، واشتد غضبہ، حتی کأنہ منذر جیش یقول: صبحکم ومساکم......''(۱) (رسول اللہ ﷺ جب خطبہ دیتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہو جاتیں، آواز بلند ہو جاتی، غصہ بڑھ جاتا حتی کہ ایسا محسوس ہوتا گویا کہ آپ کسی لشکر سے یہ کہتے ہوئے ڈرا رہے ہیں کہ وہ تم پر صبح وشام حملہ آور ہوگا) حدیث ذکر کرنے کے بعد نوویؒ کہتے ہیں: ''اس سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ خطیب کے لئے مستحب ہے کہ خطبہ کے معاملہ کی تعظیم کرے، اپنی آواز بلند کرے، اپنے کلام میں فصاحت پیدا کرے، نیز اس کا کلام ترغیب یا ترہیب کی اس فصل کے مطابق ہو جس پر وہ گفتگو کر رہا ہے(۲)۔

یہ تو ہے ہی، حنفیہ کے یہاں پہلے خطبہ کے مقابلہ میں دوسرے خطبہ میں آواز پست ہوگی(۳)۔

دوسرے مذاہب میں جہر اور سر کے اعتبار سے پہلے اور دوسرے خطبہ کے درمیان کسی فرق کا سراغ ہمیں نہیں لگ سکا۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''خطبہ''۔

اذکار میں جہر اور سر کرنا:

۲۷-ابن بطال اور دوسرے حضرات نے نقل کیا ہے کہ جمہور فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ذکر وتکبیر میں آواز بلند کرنا مستحب نہیں ہے(۴) اور اس کی تائید اللہ تعالی کے اس قول سے ہوتی ہے: ''اُدْعُوْا

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۶۳، شائع کردہ دار الفکر۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۶۶، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۱۸۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۵، بدائع الصنائع ۱/۱۴۹، الفتوحات الربانیہ ۲/۹۷، المجموع ۳/۱۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/۴۲۳، القوانین الفقہیہ/۵۴۔

(۴) المغنی ۲/۳۰۸، المجموع ۴/۵۲۶، ۵۲۸، الشرح الصغیر ۱/۲۱۷ طبع المدنی، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۷، الجوہرۃ النیرۃ ۱/۱۰۷۔

(۱) حدیث جابرؓ: ''کان رسول اللہ ﷺ إذا خطب أحمرت......'' کی روایت مسلم (۲/۵۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۶/۱۵۵، ۱۵۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۷، الجوہرۃ النیرۃ ۱/۱۱۴ مطبعہ عارف، ترکی۔

(۴) صحیح مسلم بشرح النووی ۵/۸۴، کشاف القناع ۱/۳۶۶، الفواکہ الدوانی ۲/۴۲۹۔

رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّ خُفْيَةً"[1] (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)۔

اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، ہم جب کسی وادی کو دیکھتے تو لا اله إلاالله اور الله أكبر کہتے اور ہماری آواز بلند ہو جاتی تو نبی کریم ﷺ فرماتے: "**ياأيها الناس اربعوا[2] على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنه معكم سميع قريب**"[3] (اے لوگو! اپنے اوپر رحم کھاؤ، اس لئے کہ تم نہ تو کسی بہرے کو پکار رہے ہو نہ کسی غائب کو، وہ تو تمہارے ساتھ ہی ہے، سننے والا اور قریب ہے)۔

بلند آواز سے ذکر کرنے کا فائدہ جن احادیث سے معلوم ہوتا ہے امام شافعیؒ نے ان کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ آپ ﷺ نے تھوڑے وقت کے لئے جہر کیا تا کہ ان کو (صحابہ کو) ذکر کی کیفیت سے مطلع کر دیں، یہ نہیں کہ انہوں نے ہمیشہ جہر کیا ہو اور فرمایا: امام اور مقتدی دونوں کے لئے میرا اختیار یہ ہے کہ دونوں نماز سے فراغت کے بعد اللہ تعالیٰ کا ذکر آہستہ کریں، الا یہ کہ امام چاہتا ہو کہ اس سے سیکھا جائے تو وہ جہر کرے گا یہاں تک کہ معلوم ہو جائے کہ اس سے سیکھ لیا گیا، پھر وہ (بھی) آہستہ ذکر کرے گا[4]۔

ابن علان کہتے ہیں: تمام اذکار میں اخفاء مسنون ہے، مگر دعاء قنوت میں امام کے لئے اور تلبیہ میں، عید کی دونوں راتوں میں،

(۱) سورۂ اعراف/ ۵۵۔

(۲) أربعوا (باء کے فتح کے ساتھ) اي ارفقوا (مہربانی کرو)۔

(۳) المجموع ۳/ ۳۸۹

حدیث أبی موسیٰؓ: "يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۳۵، السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۸۴، المجموع ۳/ ۴۸۷۔

ذی الحجہ کے ابتدائی دس دنوں میں، جانوروں کو دیکھتے وقت اور سورۂ ضحیٰ سے آخر قرآن تک دو سورتوں کے درمیان، نیز بازار کے ذکر میں اور بلندیوں پر چڑھتے وقت اور بلندیوں سے اترتے وقت (اخفاء مسنون نہیں ہے)[1]۔

بعض سلف کا مذہب یہ ہے کہ فرض نماز کے بعد بلند آواز سے تکبیر اور ذکر کرنا مستحب ہے، ان کا استدلال مسلم کی روایت سے ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نقل کرتے ہیں کہ عہد نبوی میں جب لوگ نماز سے فارغ ہوتے تو آواز بلند ذکر کرتے، نیز حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: جب میں اس کو سنتا تھا تو اس سے، ان کے انصراف (مڑنے) کے وقت کو جان جاتا تھا[2] اور اس لئے بھی کہ اس کا عمل بڑھا ہوا ہے اور اس میں غور وفکر زیادہ پایا جاتا ہے، اور غفلت میں پڑے لوگوں کے قلوب بیدار کرنے کے حق میں اس کا نفع متعدی ہوتا ہے[3]۔

ذکر و دعا میں جہر افضل ہے یا سر اس سلسلہ میں احادیث اور اقوال علماء کا جو اختلاف ہے ان کے درمیان تطبیق دینے کے سلسلہ میں اس جگہ جو سب سے اچھی بات کہی جا سکتی ہے وہ صاحب "مراقی الفلاح" کی یہ بات ہے: یہ افراد، حالات، اوقات اور اغراض کے اعتبار سے مختلف ہے، چنانچہ جب ریاء کا خوف ہو، یا اس سے کسی کو اذیت ہو تو سر افضل ہوگا، اور جب مذکورہ چیزیں مفقود ہوں تو جہر افضل ہوگا[4]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "اسرار" و "ذکر"۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۱، ۳۲۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: "أن رفع الصوت بالذكر......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۸۴، مراقی الفلاح رص ۱۷۴۔

(۴) مراقی الفلاح رص ۱۷۴، بریقہ محمودیہ ۴/ ۵۴۔

دعا میں جہر کرنا:

۲۸- دعا میں جہر کے مقابلہ میں سر فی الجملہ افضل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّ خُفْيَةً"[۱] (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)۔ اور اس لئے بھی کہ یہ اخلاص سے زیادہ قریب ہے[۲]۔ اسی بنا پر اللہ تعالی نے اپنے نبی زکریاؑ کی تعریف کی ہے جبکہ ان کے بارے میں خبر دیتے ہوئے فرمایا: "إِذْ نَادٰى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا"[۳] ((قابل ذکر ہے) وہ وقت جب انہوں نے اپنے پروردگار کو خفیہ طور پر پکارا)۔ اور شریعت میں یہ بات ثابت ہے کہ وہ نیک اعمال جو فرض نہیں ہیں ان میں جہر کے مقابلہ میں سر کا زیادہ ثواب ہے[۴]۔

امام غزالی نے سر اور جہر کے درمیان آواز پست رکھنے کو دعا کے آداب میں شمار کرایا ہے، اور انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابوموسی اشعری سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ آئے اور جب ہم مدینہ سے قریب ہوئے تو آپ ﷺ نے تکبیر کہی، لوگوں نے بھی تکبیر کہی اور اپنی آواز بلند کر دی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "يا أيها الناس: إن الذي تدعون ليس بأصم ولا غائب إن الذي تدعون بينكم وبين أعناق ركابكم"[۵] (اے لوگو! تم جس کو پکار رہے ہو، نہ وہ بہرا ہے اور نہ غائب، جس کو تم پکار رہے ہو وہ بلاشبہ تمہاری گردنوں کے بیرونی اور اندرونی حصہ کے درمیان ہے)، اور اللہ تعالی کے قول:

(۱) سورۂ اعراف/ ۵۵۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۶۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۸، ابن عابدین ۲/ ۱۷۵۔
(۳) سورۂ مریم/ ۳۔
(۴) تفسیر القرطبی ۷/ ۲۲۳۔
(۵) حدیث: "إن الذی تدعون ليس بأصم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۷ پر گذر چکی۔

"وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا"[۱] (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھئے اور نہ (بالکل) چپکے ہی چپکے پڑھئے) کی تفسیر حضرت عائشہؓ بدعائک سے کرتی ہیں: یعنی اپنی دعا کو[۲]۔

خطابی فرماتے ہیں: اس میں آواز کو بہت زیادہ بلند کرنا مکروہ ہے[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "دعاء"۔

عیدگاہ کے راستہ میں تکبیر میں جہر کرنا:

۲۹- عید الاضحیٰ کے موقع پر عیدگاہ کے راستہ میں جہراً تکبیر کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

رہی تکبیر عید الفطر میں تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس میں جہراً تکبیر کہے گا اور امام ابوحنیفہ عید الفطر کے موقع پر تکبیر میں عدم جہر کے قائل ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "تکبیر" فقرہ/ ۱۴، ۱۳/......اور "صلاۃ العیدین" و "عید"۔

عیدین کی راتوں میں جہراً تکبیر کہنا:

۳۰- شافعیہ وحنابلہ اور غیر مشہور قول کے مطابق مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عیدین کی راتوں میں لوگوں کے لئے اپنی مساجد، گھروں، راستوں اور بازاروں میں بآواز بلند تکبیر کہنا مستحب ہے۔ اور حضرت

(۱) سورۂ اسراء/ ۱۱۰۔
(۲) احیاء علوم الدین ۱/ ۳۱۳ طبع مصطفی الحلبی اور اللہ تعالی کے قول "ولا تجهر بصلاتك و لاتخافت بها" کی تفسیر کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ کے اثر کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۴۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) شأن الدعاء لأبی سلیمان الخطابی احمد یوسف دقاق/ ص ۱۴۔

ابن عمرؓ کچھ نوجوانوں کے ساتھ منیٰ میں تھے، ان سے اہل مسجد سنتے تھے تو وہ لوگ بھی تکبیر کہتے تھے اور بازار والے بھی تکبیر کہتے تھے، یہاں تک کہ منیٰ تکبیر سے گونج اٹھتا تھا، امام احمد فرماتے ہیں: حضرت ابن عمرؓ عیدین میں اجتماعی تکبیر کہتے تھے اور یہ ہم کو پسند ہے (۱)۔

آواز بلند کرنے کے مطالبہ سے عورت مستثنیٰ ہے، اور ظاہر بات ہے کہ اس کا محل اس وقت ہے جب وہ جماعت میں شرکت کرے اور لوگ اس کے محارم نہ ہوں اور عورتوں ہی کی طرح خنثیٰ بھی ہے (۲)۔

ابن المنذر نے اکثر علماء کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ عید کی رات تکبیر نہیں کہے گا، اور تکبیر صرف عید کی نماز کے لئے جاتے وقت کہے گا، فرماتے ہیں: میں بھی اسی کا قائل ہوں (۳)۔

تکبیرات عیدین کی انواع، ان کی کیفیت، ان کا حکم، ان کا وقت اور ان سے متعلقہ بقیہ تمام احکام کے لئے ''عید'' اور ''صلاۃ العید'' کی بحث دیکھی جائے، اور ''ایام التشریق'' اور ''تکبیر'' کی اصطلاحوں کی طرف بھی رجوع کرنا چاہئے۔

تلبیہ میں جہر کرنا:

۳۱- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ احرام باندھنے والے کے لئے مستحب ہے کہ بآواز بلند تلبیہ کہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے اپنی آواز میں اعتدال

(۱) المغنی ۲/ ۳۶۸، اسنی المطالب ۱/ ۲۸۴، المجموع ۵/ ۳۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۲۰۔
(۲) اسنی المطالب ۱/ ۲۸۴، دیکھئے: المغنی ۲/ ۳۶۸۔
(۳) المجموع ۵/ ۴۱، اور دیکھئے: القرطبی ۲/ ۳۰۶، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۲۰، نیز دیکھئے: الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۱/ ۱۸۵۔

رکھنا مستحب ہے، نہ تو بہت زیادہ بلند اور نہ بہت زیادہ پست (۱)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تلبیہ'' فقرہ/ ۵، ۱۳/......۔

بری بات میں جہر کرنا:

۳۲- جن لوگوں کا ظاہر حال پوشیدگی اور صلاح پر ہو اور ظلم ظاہر نہ ہو ان کے بارے میں کوئی بری بات بولے تو اس پر انکار کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول کے ذریعہ خبر دی ہے: ''لاَ يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلاَّ مَنْ ظُلِمَ'' (۲) (اللہ منہ پھوڑ کر برائی کرنے کو (کسی کے لئے بھی) پسند نہیں کرتا سواء مظلوم کے)۔ یعنی وہ اسے پسند نہیں کرتا، اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ پسند نہ کرے وہ ممنوع ہوگی، لہذا ہمارے اوپر ضروری ہے کہ اس کو ناپسند کریں، اور اس کا انکار کریں (۳)۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۱۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۱۳/ ۲۶۳۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۸۔
(۳) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۹۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۱۲، القرطبی ۶/ ۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المنثور ۲/ ۲۳۷ طبع المطبعۃ الإسلامیہ۔

جہل

تعریف:

۱-لغت کے اعتبار سے جهل علم کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "جهلت الشيء جهلا وجهالة"، "علمته" کے برخلاف "وجهل علی غیره" حماقت اور غلطی کی۔

"وجهل الحق": حق ضائع کر دیا، اس کا اسم فاعل "جاهل" ہے، اور باب تفعیل سے جهّلته (تشدید کے ساتھ) میں نے اس کی نسبت جہل کی طرف کی [1]۔

اصطلاح میں: یہ نام ہے کسی چیز پر اس کی حقیقت کے برخلاف اعتقاد رکھنے کا، اور اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) بسیط (۲) مرکب۔

الف-جہل بسیط: اس شخص کا عالم نہ ہونا جس میں عالم بننے کی صلاحیت ہو۔

ب-جہل مرکب سے مراد یہ ہے کہ واقع کے خلاف پختہ اعتقاد رکھے [2]۔

فقہاء کے استعمال میں جہل اور جہالت کی اصطلاحوں کے درمیان کیا فرق ہے، یہ فرق جہالت کی اصطلاح میں گزر چکا ہے کہ فقہاء جہل کا استعمال اس وقت کرتے ہیں جبکہ انسان اپنے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: "جہل"۔

(۲) التعریفات للجرجانی، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۰۳، الأشباہ للسیوطی رص ۱۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲ر۱۲، ۱۳، کشاف اصطلاحات الفنون ۲ر۲۵۳۔

عقیدہ، قول یا فعل میں جہل سے متصف ہو، اور جہالت کا استعمال شی مجہول کی جہالت سے متصف ہونے کی حالت میں کرتے ہیں، (دیکھئے: "جہالۃ")۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نسیان:

۲-نسیان لغۃً ایک ایسا لفظ ہے جو دو معنوں کے درمیان مشترک ہو۔

ایک معنی ہے: ذھول (چوک) یا غفلت کی وجہ سے شی کو ترک کر دینا اور یہ شی کو یاد رکھنے کی ضد ہے۔

دوسرا معنی ہے: جان بوجھ کر ترک کرنا اور اللہ تعالی کا قول اسی معنی میں ہے: "وَلاَ تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ" [1] (اور آپس میں لطف واحسان نظر انداز نہ کرو)۔

یعنی چھوڑ دینے اور غفلت کرنے کا قصد نہ کرو۔ اور کہا جاتا ہے: "نسيت ركعة" یعنی میں نے بھولے سے ایک رکعت چھوڑ دی، اور زمخشری کہتے ہیں نسيت الشيء کے مجازی معنی ہیں، میں نے شی کو ترک کر دیا۔

اصطلاح میں "اونگھ کے علاوہ حالت میں کسی معلوم سے غفلت کو کہتے ہیں" لہذا یہ نہ تو وجوب یعنی نفس وجوب کے منافی ہے اور نہ وجوب ادا کے۔

قرافی کہتے ہیں: فی الجملہ نسیان میں کوئی گناہ نہیں ہے برخلاف ایسی چیز سے جہل کے جس کا سیکھنا انسان پر متعین ہو، علاوہ ازیں نسیان بندے پر زبردستی اس طرح حملہ آور ہوتا ہے کہ اس کے پاس اس کے دور کرنے کی کوئی تدبیر نہیں ہوتی، جبکہ جہل کو علم سیکھ کر دور کرنے کی ایک تدبیر پائی جاتی ہے [2]۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۳۷۔

(۲) المصباح المنیر، اساس البلاغہ، الفروق ۲ر۱۴۹۔

تھانوی فرماتے ہیں: اسی طرح غفلت، ذہول اور علم کے بعد جہل بسیط کو نسیان کہا جاتا ہے۔

آمدی کہتے ہیں: ذہول، غفلت، اور نسیان مختلف تعبیریں ہیں، لیکن ان کے معنی قریب قریب متحد ہیں اور یہ سب اس معنی میں علم کی ضد ہیں کہ اس کے ساتھ ان کا جمع ہونا محال ہے[۱]۔

ب-سہو:

باعتبار لغت سهو، سها يسهو سهوا سے ماخوذ ہے یعنی غفلت برتی اور سهوة: غفلت کو کہتے ہیں۔

علماء نے سہو کرنے والے اور نسیان میں مبتلا ہونے والے کے درمیان تفریق کی ہے کہ ناسی (نسیان میں مبتلا شخص) کو جب یاد دہانی کرائی جائے تو اس کو یاد آ جاتا ہے اور ساہی (سہو میں مبتلا شخص) اس کے برخلاف ہے[۲]۔

اور اصطلاحی (تعریف کے بارے) میں تھانوی کہتے ہیں: اس سے (جہل سے) قریب قریب سہو ہے اور گویا یہ جہل بسیط ہے، اس کا سبب تصور کو نہ جمانا ہوتا ہے حتیٰ کہ ساہی کو جب معمولی تنبیہ کی جائے تو وہ متنبہ ہو جاتا ہے[۳]۔

جہل کے اقسام:

جہل کی دو قسمیں ہیں:

اول-جہل باطل جو عذر کی صلاحیت نہیں رکھتا، یعنی جس میں عذر نہیں چل سکتا:

۴- اور یہ قسم آخرت میں بطور عذر نہیں چل سکتی ہے اگر چہ بعض اوقات دنیوی احکام میں بطور عذر چل سکتی ہے، جیسے کہ ذمی سے عقد ذمہ قبول کرنا یہاں تک کہ وہ قتل نہیں کیا جاتا، لیکن یہ آخرت میں عذر نہیں بنے گا یہاں تک کہ وہاں اس کو عذاب ہوگا۔

اس کی مثالوں میں، اللہ تبارک وتعالیٰ کی صفات اور آخرت کے احکام سے کافروں کی ناواقفیت ہے، اس لئے کہ یہ جہل بالکل ہی قابل عذر نہیں، کیونکہ یہ جہالت اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور ربوبیت پر دلائل واضح ہو جانے کے بعد مخالفت اور عناد کی بنیاد پر ہے، اس لئے کہ عالم محسوس کا حادث (فانی) ہونا کسی پر مخفی نہیں ہے، اسی طرح یہ جہالت قرآن اور اس کے علاوہ دوسرے معجزات کے ذریعہ رسول کی حقانیت واضح ہو جانے کے بعد مخالفت اور عناد کی بنیاد پر ہے۔

اسی طرح اس صاحب ہوی کے جہل کا معاملہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے حدوث کا قائل ہے یا اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی بھی صفت ثابت نہیں ہے۔

یہ بات تو حموی نے کہی ہے اور زرکشی کہتے ہیں: صفت سے جاہل ہونا کیا موصوف سے مطلقاً جہل ہے یا بعض اعتبار سے؟

راجح دوسری بات ہے، اس لئے کہ وہ صفات کے اعتبار سے ذات سے جاہل ہے مطلقاً نہیں، اسی وجہ سے ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے۔

اسی قسم سے اپنے اجتہاد میں کتاب، سنت مشہورہ یا اجماع کی مخالفت کرنے والے یا کتاب اور سنت مشہورہ کے برخلاف غریب پر عمل کرنے والے کا جہل ہے، اس لئے کہ یہ بالکل ہی عذر نہیں ہے[۱]۔

دوم-وہ جہل جو بطور عذر چل سکتا ہے:

۵- وہ جہل جس کا عذر ہونا صحیح ہوتا ہے ایسا جہل ہے جو اجتہاد صحیح کی

(۱) التعریفات للجرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۲۵۳ خیاط بیروت۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۲۵۳۔

(۱) حاشیۃ الحموی علی اشباہ ابن نجیم ۲/ ۱۳۶-۱۳۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۳، مسلم الثبوت ۱/ ۲۸۔

جگہ پر ہو، اس طور پر کہ کتاب، سنت یا اجماع کے مخالف نہ ہو، اور اس کی مثال جیسے پچھنے لگوانے والا جب اس گمان سے افطار کر لے کہ پچھنے لگوانا مفطر صوم ہے تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا جہل اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہے(۱)، اور اس کی تفصیل اصطلاح: ''حجامۃ'' میں ہے۔

بطور عذر صحیح ہونے والے جہل میں سے دار الحرب میں احکام شریعت سے جہل ہے جو اس مسلمان کی جانب سے عذر ہوتا ہے جس نے وہیں اسلام قبول کیا ہو اور ہجرت نہ کی ہو، یہاں تک کہ اگر وہیں ٹھہرا رہا اور یہ نہیں جان پایا کہ اس پر نماز، زکاۃ وغیرہ واجب ہیں اور ان کی ادائیگی نہیں کی تو ان کی قضا لازم نہیں ہوگی، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، اس لئے کہ دلیل یعنی خطاب اس پر مخفی ہے، کیونکہ نہ تو سماع کے ذریعہ وہ اس تک حقیقتاً پہنچا ہے اور نہ شہرت کی وجہ سے تقدیراً (پہنچا ہے)، لہذا خطاب سے اس کا جہل عذر بن جائے گا۔

برخلاف ذمی کے جبکہ اس نے دار الاسلام میں اسلام قبول کیا ہو، اس لئے کہ احکام عام ہیں، اور سوال کرنے پر قدرت ہے(۲)۔

سیوطی کہتے ہیں: ہر اس شخص سے جو کسی ایسی چیز کی حرمت سے ناواقف ہو جس میں اکثر لوگ مشترک ہوتے ہیں اس کے جہل کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ وہ اسلام سے قریب العہد ہو یا کسی دور دراز ایسے گاؤں میں نشو ونما پایا ہو جہاں اس طرح کی چیزیں مخفی رہتی ہوں، جیسے زنا، قتل، چوری، شراب، نماز میں گفتگو اور روزہ میں کھانے کی حرمت۔

زرکشی کہتے ہیں: اگر دو آدمی کسی کے قتل کی شہادت دیں پھر دونوں رجوع کرلیں اور کہیں ہم نے عمداً ایسا کیا تھا، لیکن یہ نہیں

(۱) الحموی علی الاشباہ ۱۳۷/۲۔

(۲) الحموی علی الاشباہ ۱۳۸/۲۔

جانتے تھے کہ ہماری شہادت سے اسے قتل کر دیا جائے گا تو قول اصح کے مطابق قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ قتل میں ان کا قصد کرنا ظاہر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں ہے جو عوام پر مخفی رہتی ہیں۔

اسی قبیل سے یعنی جس میں جہل کا دعوی خفاء کی وجہ سے مطلقاً قبول کیا جاتا ہے، کھنکھارنے کے ذریعہ نماز کا باطل ہونا یا جتنی مقدار میں گفتگو کی ہے اس کا حرام ہونا یا جس چیز کو کھایا ہے اس کا مفطر ہونا ہے، چنانچہ تینوں صورتوں میں قول اصح باطل نہ ہونے کا ہے۔

لوگوں کے درمیان مشہور معاملات میں قدیم الاسلام شخص سے جہل کا دعوی مقبول نہیں ہوگا، جیسے عیب سے رد کا ثابت ہونا اور شفعہ کی بنیاد پر حاصل کرنا برخلاف ان چیزوں کے جن کو خواص ہی جانتے ہیں(۱)۔

٦- یہ تو ہے ہی، اور حنفی اصولیین اہلیت کے عوارض کے لئے ایک باب باندھتے ہیں اور جہل کو ''عوارض کسبی'' میں شمار کرتے ہیں، صاحب ''مسلم الثبوت'' نے جہل کو چند انواع پر تقسیم کیا ہے اور وہ یہ ہیں:

پہلی قسم: وہ جہل جو عقل کی مخالفت اور دلیل قطعی ترک کرنے کی وجہ سے ہو، اور یہ کافر کا جہل ہے جو کسی بھی حال میں عذر نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ سے دنیا وآخرت دونوں جگہ اس کا مؤاخذہ ہوگا۔

دوسری قسم: وہ جہل ہے جو عقل کی مخالفت اور واضح دلیل ہی کے ترک کرنے سے ہو، لیکن قسم اول کے مقابلہ میں مخالفت کم ہو، اس لئے کہ یہ جہل کتاب وسنت کی طرف منسوب کسی شبہ سے پیدا ہو رہا ہے، اور یہ اہل ہویٰ (مبتدعین) میں گمراہ فرقوں کا جہل ہے، یہ جہل عذر نہ ہوگا اور ہم انہیں ان کے جہل پر نہ چھوڑیں گے، چنانچہ ہمیں حق

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۰، ۲۰۱۔

ہے کہ دلیل سے ان کی گرفت کریں، اس لئے کہ وہ اسلام کو اپنا دین مانتے ہیں۔

تیسری قسم: اجتہاد اور دلیل شرعی کی بنیاد پر پیدا ہونے والا جہل ہے، لیکن ایسی جگہ پر ہو جہاں اجتہاد جائز نہیں ہے، بایں طور کہ وہ کتاب یا سنت مشہورہ یا اجماع کے مخالف ہو اور اس کا حکم یہ ہے: اگرچہ یہ گناہ کے حق میں عذر ہے لیکن حکم (فیصلہ) کے حق میں عذر نہیں ہوگا، حتی کہ اس کی بنیاد پر فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔

چوتھی قسم: ایسا جہل جو جائز اجتہاد سے پیدا ہوا ہو جیسے "امور مجتہدہ" میں اور یہ قطعی طور پر عذر ہے اور اس کے مطابق کیا جانے والا فیصلہ نافذ ہوگا۔

پانچویں قسم: شبہ اور غلطی سے پیدا ہونے والا جہل، جیسے کوئی شخص کسی اجنبیہ کو اپنی بیوی سمجھ کر اس سے وطی کر لے تو یہ ایسا عذر ہے جس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔

چھٹی قسم: کسی عذر سے ضرورۃً اس پر لازم ہونے والا جہل اور یہ عذر بھی حد ساقط کرنے والا ہے، جیسے مسلمان کا دار الحرب میں احکام اسلام سے ناواقف ہونا، لہذا (شراب) پینے کی وجہ سے اس پر حد نہیں جاری کی جائے گی [1]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

حرام ہونے کا علم نہ ہونا گناہ اور ظاہر کے حکم کو ساقط کر دیتا ہے:

۷- حرمت سے ناواقفیت گناہ اور ظاہر کے حکم کو اس شخص کے حق میں ساقط کر دیتی ہے جس پر اسلام سے قریب العہد ہونے وغیرہ کی وجہ سے حرمت مخفی ہو، اور اگر حرمت کا علم ہو اور اس پر مرتب ہونے والے (حکم) سے ناواقف ہو تو معذور نہیں قرار دیا جائے گا۔

اسی وجہ سے اگر نماز میں بات کرنے کی حرمت سے ناواقف ہو تو معذور ہوگا، اور اگر یہ معلوم ہو کہ نماز میں بات کرنا حرام ہے لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے تو نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر یہ معلوم ہو کہ جنس کلام حرام ہے اور یہ نہ جانے کہ کھنکھارنا اور جس مقدار میں بولا ہے وہ حرام ہے تو قول اصح کے مطابق معذور ہوگا۔

اس جگہ زرکشی نے دو تنبیہیں بیان کی ہیں:

پہلی تنبیہ: یہ کہ یہ حقوق اللہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ آدمیوں کے حقوق میں بھی جاری ہوگا، چنانچہ قاضی حسین کی تعلیق میں ہے: اگر کوئی شخص کسی آدمی کو قتل کرے، اور یہ دعوی کرے کہ مجھے معلوم نہیں تھا کہ قتل کرنا حرام ہے اور اس جیسے پر یہ چیز مخفی رہ سکتی ہو تو قصاص ساقط کرنے میں اس کی بات قبول کر لی جائے گی اور اس پر دیت مغلظہ واجب ہوگی، زرکشی کہتے ہیں: قاضی نے جو کچھ کہا ہے اس پر قوی اشکال ہے۔

دوسری تنبیہ: کہ جاہل کو معذور قرار دینا تخفیف کے باب سے ہے، اس کے جہل کے اعتبار سے نہیں، اور اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں: اگر جاہل اپنے جہل کے اعتبار سے معذور قرار پاتا تو جہل علم سے بہتر ہوتا، اس لئے کہ وہ بندہ احکام کے مکلّف ہونے کا بوجھ اتار دیتا، اور قسم قسم کے عتاب سے اپنے دل کو آرام پہنچاتا، لہذا تبلیغ اور قدرت دینے کے بعد حکم سے جاہل رہنے میں بندہ کے لئے حجت نہیں ہوگی [1]۔ "**لئلا یکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل**" [2] (تاکہ لوگوں کو پیغمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے

---

(۱) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۱/۱۶۰، ۱۶۱ اور دیکھئے الفروق للقرافی ۲/۱۴۸ فرق نمبر (۹۴)۔

(۱) المنثور ۲/۱۵، ۱۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۶۵۔

سامنے عذر نہ باقی رہ جائے)۔

قاضی حسین فرماتے ہیں: ہر وہ مسئلہ جو باریک اور مبہم ہو، کیا اس میں عام آدمی کو معذور قرار دیا جائے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں، اصح یہ ہے کہ ہاں (معذور قرار دیا جائے گا)[1]۔

لفظ کے معنی سے ناواقفیت اس کے حکم کو ساقط کر دیتی ہے:

۸- جب کوئی عجمی کفر، ایمان، طلاق، اعتاق (آزاد کرنے) یا خرید وفروخت وغیرہ کا کوئی کلمہ بولے اور اس کے معنی نہ جانتا ہو تو اس میں سے کسی پر بھی اس کا مؤاخذہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا جو تقاضا ہے اس کا نہ تو اس نے التزام کیا ہے اور نہ ہی اس کا قصد کیا ہے۔

اسی طرح جب کہ کوئی عرب اس عبارت پر دلالت کرنے والے کسی ایسے عجمی لفظ کو بولے جس کا معنی نہیں جانتا تو اس کا مؤاخذہ نہیں ہوگا، ہاں اگر عجمی یہ کہے کہ میں نے اس سے اسی بات کا ارادہ کیا ہے جو اہل زبان کے یہاں مراد لی جاتی ہے، تو اس میں دو قول ہیں ان میں اصح یہ ہے کہ اسی طرح ہوگا، یعنی اس کا مؤاخذہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے مراد نہیں لیا ہے، کیونکہ ارادہ تو صرف اس شئ کا ہوتا ہے جس کا علم ہو یا غالب گمان ہو، لہذا جب وہ لفظ کا معنی نہیں جانتا ہے تو اس کا قصد صحیح نہیں ہوگا۔

اور اگر کوئی عربی کچھ عربی کلمات بولے لیکن وہ اس کے شرعی معنی نہیں جانتا ہے، مثلاً وہ اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق للسنة أو البدعة" اور وہ لفظ کے معنی سے ناواقف ہو، یا خلع یا نکاح کے الفاظ کا تلفظ کرے، تو شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی "القواعد" میں ہے: اس کا کسی چیز پر مؤاخذہ نہیں ہوگا، کیونکہ اسے تو اس کے مدلول ہی کا علم نہیں کہ الفاظ سے اس کا قصد کر لے، فرماتے ہیں: ایسے جاہل

(۱) المنثور ۲/۱۴۔

لوگ جو لفظ خلع کے مدلول (مفہوم) کو نہیں جانتے خلع کرتے ہیں، اور وہ (قاضی) اس قاعدہ سے ناواقفیت کی وجہ سے اس کی صحت کا فیصلہ کر دیتے ہیں[1]۔

جو شخص کسی چیز کی حرمت سے واقف ہو اور اس پر مرتب ہونے والے (حکم) سے ناواقف ہو:

۹- ہر ایسے شخص کو جو کسی چیز کی حرمت کا علم رکھتا ہو اور اس پر مرتب ہونے والے حکم سے ناواقف ہو یہ چیز فائدہ نہیں دے گی، جیسے وہ شخص جو زنا اور شراب کی حرمت کا علم رکھتا ہو اور وجوب حد سے ناواقف ہو اسے بالاتفاق حد لگائی جائے گی، اس لئے کہ اس کا حق تو یہ تھا کہ باز آجاتا، اسی طرح اگر قتل کی حرمت کا علم ہو اور وجوب قصاص سے ناواقف ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا، یا نماز میں کلام کی حرمت سے واقف ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے تو اس سے نماز باطل ہو جائے گی، یا احرام باندھنے والے پر خوشبو لگانا حرام ہے اس سے واقف ہو اور فدیہ کے وجوب سے ناواقف ہو تو فدیہ واجب ہو جائے گا[2]۔

اللہ تعالی کے حقوق سے متعلق منہیات میں جہل عذر ہوتا ہے:

۱۰- اللہ تعالی کے حق میں منہیات میں جہل عذر ہوتا ہے، مامورات میں نہیں، اس میں اصل حضرت معاویہ بن حکم کی حدیث ہے جب انہوں نے نماز میں بات کر لی تھی[3] انہیں اعادہ کا حکم نہیں دیا گیا تھا،

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبدالسلام ۲/۱۰۲، المنثور للزرکشی ۲/۱۳، ۱۴۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۱۔

(۳) حضرت معاویہ بن الحکم کی حدیث کی روایت مسلم (۱/۳۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس لئے کہ اس کی ممانعت سے وہ ناواقف تھے۔

نیز حضرت یعلی بن امیہ کی حدیث جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے اعرابی کو حالت احرام میں جبہ کو اتار دینے کا حکم دیا، اور اس کے جہل کی وجہ سے اسے فدیہ کا حکم نہیں دیا[۱]۔

اس سے امام شافعی نے حجت پکڑی ہے کہ جو شخص حالت احرام میں ناواقفیت سے وطی کر لے اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اور مامورات ومنہیات کے مابین معنی کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ مامورات سے اس کے مصالح کو قائم کرنا مقصود ہوتا ہے، اور یہ اس کو کئے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے اور منہیات پر زجر ان کے مفاسد کی وجہ سے ہوتا ہے ، تاکہ مکلّف کا امتحان ہو کہ وہ منہیات سے رکتا ہے یا نہیں، اور یہ چیز ان کے عمداً ارتکاب میں ہوگی اور جہل کے ساتھ مکلّف نے منہی کے ارتکاب کا قصد نہیں کیا، لہٰذا اس میں جہل کی وجہ سے معذور قرار پائے گا۔

رہے آدمیوں کے حقوق تو کبھی کبھی وہ معذور نہیں قرار پاتا، جیسے کہ اگر کسی ایسے مریض کو جس کی بیماری سے ناواقف ہو ایسی ضرب لگا دے جو مریض کو قتل کر دے تو اصح قول کے مطابق قصاص واجب ہوگا، برخلاف اس صورت کے کہ جس کو بھوک پیاس لاحق ہو اور اس کا حال اس کو معلوم نہ ہو، اس کو اتنی مدت تک قید کر دے جتنی مدت میں قید سے آسودہ شخص نہیں مرتا ہے تو قصاص واجب نہیں ہوگا، گویا کہ فرق یہ ہے کہ مرض کی علامات مخفی نہیں رہتیں برخلاف بھوک کے[۲]۔

جہل کے احکام:

فقہ اسلامی میں جہل کے مخصوص احکام ہیں، ذیل میں ہم ان کو اجمالاً درج کر رہے ہیں:

عورت کا اپنی عادت سے ناواقف ہونا:

۱۱ - عورت جب نسیان یا جنون اور ان جیسی چیزوں کی وجہ سے اپنی عادت سے ناواقف ہو تو اس کو متحیرہ کہتے ہیں، اس کو یہ نام اس لئے دیا گیا کہ وہ اپنے معاملہ میں حیران رہتی ہے اور یہ مستحاضہ غیر ممیّزہ کہلاتی ہے۔

اس کے تین حالات ہیں: اس لئے کہ یا تو وہ مقدار اور وقت دونوں کو بھول چکی ہوگی یا صرف مقدار کو وقت کو نہیں، یا اس کے برعکس ہوگا[۱]۔

اور اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کا ذکر فقہاء ''حیض'' میں کرتے ہیں۔

نماز کے وقت سے ناواقف ہونا:

۱۲ - جو شخص کسی عارض کی وجہ سے وقت سے ناواقف ہو، مثلاً بادل ہو یا قید ہو اور کوئی ایسا قابل اعتماد آدمی نہ ہو جو یقین کے ساتھ اسے خبر دے تو اگر صبر کرنے سے، یا مثلاً نکلنے اور سورج دیکھنے سے یقینی وقت پر قدرت رکھتا ہو تو جوازی طور پر اجتہاد کرے گا ورنہ پھر قرآن کے کسی ورد، درس، مطالعہ اور نماز وغیرہ کے ذریعہ وجوبی طور پر (اجتہاد کرے گا) اور اس کی تفصیل ''صلاۃ'' میں ہے[۲]۔

نماز میں نجاست سے ناواقفیت:

۱۳ - جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص اتنی مقدار نجاست اٹھائے

---

(۱) حضرت یعلی بن امیہ کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۱۹، ۲۱۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۶، ۳۷، الخرشی ۱/ ۲۰۶، المغنی ۱/ ۱۹۷، ۱۹۸ طبع دار الفکر، المقنع ۱/ ۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۶، ۱۱۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۷، کشاف القناع ۱/ ۳۱۶، الدسوقی ۱/ ۲۲۷، المغنی ۱/ ۳۸۹۔

ہوئے نماز پڑھے جو قابل معافی نہیں اور اسے اس نجاست کا علم نہ ہو تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور اس پر اس کی قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَثِيَابَکَ فَطَهِّرْ''[1] (اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھئے)۔

اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ نجاست سے پاک ہونا صرف یاد ہونے اور قادر ہونے کی صورت میں شرط ہے[2]، اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' میں ہے۔

پاک کرنے والے (پانی) اور قابل ستر حصے کو چھپانے والے (کپڑے) سے ناواقفیت:

۱۴- جب پاک پانی کا دوسرے نجس پانی سے اختلاط ہو جائے اور ان دونوں میں سے طاہر کا علم نہ ہو سکے تو کیا اجتہاد، اور تحری کرے گا اور پانی حاصل کر کے نماز پڑھے گا یا تیمّم کر کے نماز پڑھے گا؟

اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''ماء'' اور ''صلاۃ'' میں دیکھا جائے۔

اسی جیسی صورت اس وقت ہوگی جب پاک کپڑوں کا دوسرے نجس کپڑوں سے اشتباہ ہو جائے اور ان کے سوا دوسرے کپڑے نہ پائے، اور نہ ہی کوئی ایسی چیز پائے جس سے انہیں پاک کر لے اور نماز پڑھنے کی ضرورت ہو تو جمہور کے نزدیک اس پر اجتہاد اور تحری واجب ہوگی، اور جس کی طہارت کا غالب گمان ہو اس کے ذریعہ نماز پڑھے گا، اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' میں ہے۔

اور موسوعہ رف ر ۱۳ ج ۴ ص ۴۰۸ سے ''اشتباہ'' کی اصطلاح بھی دیکھی جائے۔

(۱) سورۂ مدثر ر ۴۔

(۲) ابن عابدین ۱ر ۲۷۳، مغنی المحتاج ۱ر ۱۸۸، ۱۹۴، الخرشی ۱ر ۲۳۷، المغنی ۱ر ۱۰۹، المقنع ۱ر ۱۲۶۔

قبلہ سے ناواقفیت:

۱۵- فقہاء کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ استقبال قبلہ نماز کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهُ''[1] (اچھا اب کر لیجئے اپنا چہرہ مسجد الحرام کی طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہوا پنے چہرے کر لیا کرو اسی کی طرف)، اور جو قبلہ سے ناواقف ہو واقف کار سے پوچھ لے، اور جب سوال کرنا دشوار ہو تو اجتہاد کر لے[2]۔

اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو ''استقبال'' اور ''اشتباہ'' کی اصطلاحوں میں دیکھا جائے۔

سورۂ فاتحہ سے ناواقفیت:

۱۶- جو شخص سورۂ فاتحہ سے اس طور پر ناواقف ہو کہ کسی معلم، یا قرآن کریم یا اس طرح کی چیزوں کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کے لئے اس کا جاننا ممکن نہ ہو تو نماز میں اس کے بدلہ میں قرآن کریم سے کچھ پڑھے گا، اور اگر قرآن کے کسی بھی جزو سے ناواقف ہو تو عربی زبان میں ذکر کر لے، اس لئے کہ ابوداؤد وغیرہ نے روایت کی ہے کہ ایک آدمی نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں قرآن سے کچھ بھی حاصل نہیں کر سکتا ہوں، لہذا مجھے کوئی ایسی چیز سکھلا دیجئے جو اس کی طرف سے میری کفایت کرے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولاحول ولاقوة إلا بالله" کہہ (لیا کرو)[3]۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۱۴۴۔

(۲) الموسوعہ ۴ر ۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات ۲۹۶، ۲۹۷۔

(۳) حدیث: ''قل سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر'' کی روایت ابوداؤد (۱ر ۵۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت

جمہور کے نزدیک عجمی زبان میں ذکر کافی نہیں ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافی ہوجائے گا(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' میں ہے۔

وجوب صلاۃ سے ناواقفیت:

۱۷- فقہاء کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تارک صلاۃ اگر نماز کے وجوب سے واقفیت رکھتے ہوئے اس کا انکار کرے تو اس کو کافر قرار دیا جائے گا، الا یہ کہ اس کے وجوب سے ناواقف ہو، مثلاً قریب کے زمانہ میں اسلام لایا ہو، یا علماء سے دور کسی دیہات یا جزیرہ میں پرورش پایا ہو(۲)۔

اس کی تفصیل ''ردۃ'' اور ''صلاۃ'' میں ہے۔

نماز کو باطل کرنے والی چیزوں سے ناواقفیت:

۱۸- فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس شخص کو معذور قرار دیا جائے گا جو نماز کو باطل کرنے والی چیزوں سے ناواقف ہو، چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں بات کرنے سے نماز باطل ہوجائے گی، بات کرنے والا واقف ہو یا ناواقف۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نماز میں کلام کی حرمت سے ناواقفیت کے ساتھ تھوڑی بات کی ہو تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، جبکہ اسلام سے قریب العہد ہو یا علماء سے دور پرورش پایا ہو، برخلاف اس کے جو قدیم الاسلام ہو، اور علماء سے قریب ہو، اس لئے کہ علم کو ترک کرنا اس کی کوتاہی ہے(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' میں ہے۔

فوت شدہ مجہول (نمازوں) کی قضا:

۱۹- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس کے اوپر کچھ فوت شدہ ایسی نمازیں ہوں جن کی تعداد کا پتہ نہ ہو اور ان کو کسی عذر کی وجہ سے چھوڑا ہو، تو اس پر واجب ہے کہ قضا پڑھتا رہے حتی کہ فرائض سے بری الذمہ ہونے کا یقین ہوجائے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اپنے گمان غالب کے مطابق عمل کرے گا، اور اگر اس کا گمان کسی پہلو پر راجح نہ ہو رہا ہو تو وہ قضا کرتا رہے، یہاں تک کہ اسے یقین ہوجائے کہ اس پر کچھ باقی نہیں ہے(۲)۔

رہا وہ شخص جس نے بغیر عذر نماز ترک کی ہو تو اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''قضاء الفوائت'' میں دیکھا جائے۔

روزہ کے وقت سے ناواقفیت:

۲۰- اگر کسی قیدی یا جیل میں بند یا اسی طرح کے کسی شخص پر رمضان مشتبہ ہوجائے تو تحری اور غور وفکر سے وجوباً ایک مہینہ کا روزہ رکھے، جیسا کہ قبلہ وغیرہ میں نماز کے لئے تحری کرتا ہے اور یہ تحری کسی علامت جیسے موسم خریف یا گرمی وسردی سے ہوگی، چنانچہ اگر بغیر تحری کے روزے رکھے اور وہ رمضان کے موافق ہوجائیں تو یہ روزے اس کے لئے کافی نہیں ہوں گے، اس لئے کہ نیت میں تردد ہے۔ دیکھئے: موسوعہ اصطلاح ''اشتباہ'' ف ر ۱۵ ج ۴ ص ۱۰۴ اور ''صوم''۔

= عبداللہ بن ابی اوفی سے کی ہے، نسائی اور نووی نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی ''التلخیص'' (۱/ ۲۳۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۹، الخرشی ۱/ ۲۷۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۹، المغنی ۱/ ۲۸۸، ۲۸۹، المقنع ۱/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۱۴ طبع الحلبی، القوانین الفقہیہ رص ۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۷، کشاف القناع ۱/ ۲۲۷۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۲۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۴، ۱۹۵۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۴۳، القوانین الفقہیہ رص ۵۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۷، کشاف القناع ۱/ ۲۶۱۔

حرمت سے ناواقف ہوکر روزہ دار کا رمضان میں جماع کرنا:

۲۱- جماع کرنے کی صورت میں اس روزہ دار پر کفارہ واجب نہ ہوگا جو رمضان کے دن میں جماع کی حرمت سے ناواقف ہو، اس میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صوم'' اور ''کفارہ'' میں ہے۔

حرمت سے ناواقف ہوکر احرام باندھنے والے کا جماع کرنا:

۲۲- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ حالت احرام میں جماع کرنا ایک جنایت ہے، جس میں جزاء واجب ہوتی ہے، اور اس میں جاننے والا اور نہ جاننے والا دونوں برابر ہیں۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ناواقف اگر قریب کے زمانہ میں اسلام لایا ہو، یا وہ علماء سے دور کسی دیہات میں نشو ونما پایا ہو تو اس کا احرام جماع اور اس جیسی چیزوں سے فاسد نہیں ہوگا، یہ بحث اصطلاح ''احرام'' ف ۱۷۰ ج ۲ ص ۲۸۹ میں گذر چکی ہے [۲]۔

ضائع شدہ چیزوں کا ضمان جہالت سے معاف نہیں ہوتا:

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تلف کئے ہوئے مال کے بارے میں یہ ناواقفیت کہ وہ غیر کا مال ہے اس کو ضمان سے چھٹکارا نہیں دلائے گا، اس کی تفصیل اصطلاح ''ضمان'' میں ہے۔

جاہل ڈاکٹر پر پابندی:

۲۴- حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ بے حیا مفتی، جاہل طبیب، اور مفلس کرایہ دار شخص پر پابندی لگائی جائے گی، جاہل طبیب (ڈاکٹر) وہ ہے جو لوگوں کو مہلک دوا پلا دے اور جب ان کا مرض بڑھ جائے تو اس کے ازالہ پر قادر نہ ہو [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حجر'' میں ہے۔

جو طلاق کے معنی سے ناواقف ہو اس کا طلاق دینا:

۲۵- اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی جو طلاق پر دلالت کرنے والے لفظ کے معنی سے ناواقف ہو، ''مغنی'' میں فرماتے ہیں: اگر عجمی شخص اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق" (تم کو طلاق ہے)، اور وہ اس کے معنی نہ جانتا ہو تو اسے طلاق نہیں پڑے گی، اس لئے کہ وہ طلاق کو اختیار نہیں کر رہا ہے، لہذا مکرہ ہی کی طرح اس کی طلاق واقع نہ ہوگی [۲]۔

اس کی تفصیل ''طلاق'' میں ہے۔

زنا کی حرمت سے ناواقفیت:

۲۶- حرمت زنا سے ناواقف کو معذور قرار دیا جائے گا، اگر وہ قریب کے زمانہ میں اسلام لایا ہو، یا علماء سے دور کسی دیہات میں پروان چڑھا ہو، یا مجنون رہا ہو پھر افاقہ ہوا ہو اور احکام کے علم سے پہلے زنا کرلیا ہو، اور مالکیہ کے یہاں دو قول ہیں [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''حدود'' اور ''زنا'' میں ہے۔

چوری کی حرمت سے ناواقفیت:

۲۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اپنے شرائط کے ساتھ چور کا ہاتھ

---

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح أبی الحسن ۱ر۴۰۰، ۴۰۱، مغنی المحتاج ۱ر۴۲۷، کشاف القناع ۲ر۳۲۴۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱ر۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۸۔

(۱) ابن عابدین ۵ر۹۳، الزیلعی ۵ر۱۹۳۔

(۲) المغنی ۷ر۱۳۵۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۲ر۱۴۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰ر۱۵۶۔

کاٹا جائے گا، خواہ وہ چوری کی حرمت سے واقف ہو یا ناواقف، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ناواقف چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[1]۔

اس کی تفصیل: "سرقۃ" میں ہے۔

شراب کی حرمت سے ناواقفیت:

۲۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شراب پیئے اور وہ اس سے ناواقف ہو کہ یہ خمر ہے تو اسے حد نہیں لگائی جائے گی اور اگر اس نے یہ جانتے ہوئے شراب پی ہے کہ شراب ہے، لیکن اس نے حرمت سے ناواقفیت کا دعوی کیا تو اس میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے[2]۔

اس کی تفصیل: "حدود" اور "سکر" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

احکام شرعیہ سے ناواقف شخص کو قاضی بنانا:

۲۹- جس کو قضا سونپی جائے اس کے لئے اصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا علم رکھتا ہو، البتہ ضرورت کے وقت جبکہ کوئی عالم نہ پایا جائے غیر عالم کو منصب قضا سونپنا جائز ہے[3]۔

یہاں کچھ تفصیل ہے جسے اصطلاح: "قضا" میں دیکھا جائے۔

امام اول کی بیعت سے ناواقفیت:

۳۰- جب دو اماموں کے لئے عقد بیعت ہو اور ان دونوں میں سے کس سے پہلے بیعت ہوئی اس سے ناواقفیت ہو، تو شافعیہ کے نزدیک عقد دونوں کے حق میں باطل ہوجائے گا، اور امام احمد کی دو روایتیں ہیں، یہ بحث اصطلاح "امامت کبری" اور "بیعۃ" میں گزر چکی ہے۔

ناواقفیت کی وجہ سے کلمۂ کفر بولنا:

۳۱- حموی کہتے ہیں کہ جو شخص اعتقاد کے ساتھ کلمۂ کفر بولے بلاشک وشبہ اس کی تکفیر کی جائے گی اور اگر یہ اعتقاد نہ ہو کہ یہ کلمۂ کفر ہے، لیکن اس کو اپنے اختیار سے ادا کرے تب بھی عام علماء کے نزدیک اس کی تکفیر کی جائے گی، ناواقفیت کی وجہ سے اسے معذور قرار نہیں دیا جائے گا، بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور جہل عذر ہوگا، اور فتوی اسی پر ہے، اس لئے کہ مفتی کو حکم یہ ہے کہ وہ ایسے قول کی طرف مائل ہو جو موجب کفر نہ ہو، اور اگر جہل عذر نہ ہوتا تو جاہلوں پر ان کے کافر ہونے کا حکم لگایا جاتا، اس لئے کہ وہ کلمات کفر سے واقف نہیں ہیں اور اگر جانتے تو نہ نکالتے، بعض فضلاء کا کہنا ہے کہ یہ بہتر اور لطیف بات ہے۔

روایت ہے کہ امام محمد بن الحسن کے زمانے میں ایک عورت سے کہا گیا: اللہ تعالی قیامت کے دن یہود ونصاری کو عذاب دے گا، وہ کہنے لگی: اللہ ان کے ساتھ ایسا نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ اس کے بندے ہیں، تو امام محمد سے اس کے بارے میں پوچھا گیا، انہوں نے فرمایا: وہ کافر نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ جاہل ہے پھر لوگوں نے اس کو سکھایا یہاں تک کہ وہ جان گئی[1]۔

"مغنی المحتاج" میں ہے: اس شخص کو کافر قرار دیا جائے گا جو امت کو گمراہی کی طرف یا صحابہ کو کفر کی طرف منسوب کرے، یا اعجاز قرآن کا انکار کرے یا اس کی کسی چیز میں تغیر کردے یا آسمانوں اور

---

(۱) البدائع ۷/۶۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/۱۵۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۷، الاشباہ للسیوطی رص ۲۰۰، کشاف القناع ۶/۱۱۸۔

(۳) ابن عابدین ۴/۳۰۵، ۳۰۶، مواہب الجلیل ۶/۸۸، ۸۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/۲۹۶، مغنی المحتاج ۴/۳۷۵، کشاف القناع ۶/۲۹۵۔

(۱) الحموی علی الاشباہ ۲/۱۳۹۔

زمین کی تخلیق میں اللہ کے اوپر دلالت کرنے والی چیزوں کا انکار کرے، یعنی یہ کہے: ان دونوں کی خلقت میں اللہ تعالی پر دلالت نہیں ہے، یا اس سے انکار کرے کہ اللہ تعالی مردوں کو انکی قبروں سے اس طرح اٹھائے گا کہ ان کے اصلی اجزاء جمع کرے گا اور ان کی طرف روحوں کو واپس کردے گا، یا جنت جہنم، حساب، ثواب یا عذاب کا انکار کرے، یا ان کا اقرار کرے لیکن کہے کہ اس سے دوسرے معنی مراد ہیں، یا کہے: ''میں جنت میں داخل ہوا، اس کے پھل کھائے اس کی حوروں سے معانقہ کیا'' یا کہے: ''ائمہ انبیاء سے افضل ہیں''۔ یہ اس وقت ہے جب جو کچھ کہا ہے اس کو جانتا ہو، اگر قریب الاسلام ہونے، یا مسلمانوں سے دوری کی وجہ سے اس سے ناواقف ہو تو اس کے عذر کی وجہ سے اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ردۃ'' میں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۳۶۔

جہت

تعریف:

۱- لغت اور اصطلاح کے اعتبار سے "جہت" اور "وجہت" وہ جگہ ہے جس کی طرف تم متوجہ ہو اور جس کا قصد کرو، اور اسی سے عربوں کا قول ہے: "ضل وجهة أمره"، یعنی اپنے معاملہ کا قصد کھو دیا، اور تم کہتے ہو: ''كذا على جهة الوجوب'' (یہ وجوب کے قصد پر ہے) ''وفعلت ذالك على جهة العدل'' (یہ کام میں نے عدل کے مقصد سے کیا) اور ''القبلة جهة'' (قبلہ ایک سمت ہے) لہذا "جہت" ہر وہ جگہ ہے جس کا رخ کرو اور جس کی شروعات کرو [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

حیز:

۲-حوز کی طرح "حیز" کے معنی لغت میں ناحیہ (کنارہ) کے ہیں، جیسا کہ ''مصباح'' میں آیا ہے، اس کی جمع أحیاز آتی ہے، اور قیاس أحواز کا تھا، اور ''أحیاز الدار'' گھر کے گوشے اور اس کے ملحقات کو کہتے ہیں، اور ''المغرب'' میں ہے کہ حوز کے معنی جمع کرنے کے ہیں، اور اس سے فقہاء کی مراد بعض گوشے ہوتے ہیں، مثلاً بیت دار کا ایک حصہ ہے [۲]۔

(۱) اللسان، الصحاح، المصباح مادہ: ''وجہ''۔

(۲) المصباح، المغرب مادہ: ''حوز''۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

فقہاء نے لفظ ''جہۃ'' اور اس سے متعلقہ احکام کا ذکر متعدد جگہوں پر کیا ہے ذیل میں ہم اس کو اجمال سے بیان کررہے ہیں:

الف-نماز میں استقبال قبلہ:

۳-نماز صحیح ہونے کی شرطوں میں سے ایک شرط ادائیگی نماز کے وقت استقبال قبلہ بھی ہے، اس شخص کے لئے جو قبلہ کے استقبال پر قدرت رکھنے والا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ''[1] (بیشک ہم نے دیکھ لیا آپ کے منہ کا بار بار آسمان کی طرف اٹھنا سو ہم ضرور آپ کو متوجہ کردیں گے اس قبلہ کی طرف جسے آپ چاہتے ہیں، اچھا اب کرلیجئے اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہوا پنے چہرے کرلیا کرو اسی کی طرف)۔

اس کی تفصیل: ''استقبال قبلہ'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

ب-قضاء حاجت کے وقت استقبال واستدبار قبلہ (قبلہ رخ ہونے یا اس کی طرف پیٹھ کرنے کو) ترک کرنا:

۴- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء حاجت کے وقت قبلہ کی طرف رخ کرنا اور اس کو پیٹھ پیچھے کرنا مکروہ ہے، خواہ قضاء حاجت مکانات کے اندر کرے یا صحراء میں، اس لئے کہ جہت قبلہ اشرف الجہات ہے، البتہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ استدبار میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ قبلہ کی طرف رخ کرنے والا نہیں ہوتا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مکانات کے اندر استقبال واستدبار جائز ہے، البتہ شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ آدمی پر لازم ہے کہ اس کو ادباً ترک کردے مگر یہ حرام نہیں ہے۔

مالکیہ نے چھتوں کے استنجاء خانوں، گھروں اور شہروں کی فضاء کا حکم ساتر پائے جانے کے وقت وہی بیان کیا ہے جو مکانات کے اندر استنجاء کا ہے۔

بغیر ساتر کے صحراء میں استقبال یا استدبار بالاتفاق حرام ہے، البتہ ساتر کی موجودگی میں حنابلہ اور ایک قول کے مطابق مالکیہ جواز کے قائل ہیں، اور مالکیہ کا دوسرا قول عدم جواز کا ہے[1] تفصیل کے لئے ''قضاء الحاجۃ'' کی بحث دیکھئے۔

ج-قبضہ کرنے اور قبضہ دلانے والے کے درمیان جہت میں اختلاف:

۵- اس مسئلہ میں حکم ایک فقہی قاعدہ کی طرف لوٹتا ہے جس کو زرکشی نے ''المنثور'' میں بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب قبضہ کرنے والے اور دینے والے کے درمیان جہت یعنی قبضہ دلانے کے سبب میں اختلاف ہوجائے تو قبضہ دلانے والے کا قول معتبر ہوگا، اور اس کی فروعات میں سے یہ ہے کہ اگر اس کے اوپر دو دین ہوں جن میں سے ایک کے بدلہ رہن ہو پھر وہ صاحب دین کو چند دراہم دے، اور کہے کہ تم نے ان دراہم پر اس دین کے بدلہ قبضہ کیا ہے جس کے مقابل رہن ہے اور قبضہ کرنے والا انکار کرے، تو دینے والے کا قول معتبر ہوگا، اور عام ہے کہ ان دونوں کا اختلاف اس کی نیت کرنے میں ہو یا الفاظ ادا کرنے میں، اور اداء دین میں ادا کرنے والے کے قصد کا

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

(۱) الاختیار ۱/ ۳۷ طبع المعرفہ، تبیین الحقائق ۱/ ۱۶۷ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۸ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸ طبع المعرفہ، الخرشی ۱/ ۱۴۶ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۵ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۱/ ۷۲ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۱/ ۶۳ طبع النصر۔

اعتبار ہوگا، حتی کہ اگر مستحق نے یہ سمجھا ہو کہ وہ اس کے پاس ودیعت رکھ رہا ہے اور جس کے ذمہ پر (دین) تھا اس نے دین کی نیت کی ہو تو وہ بری الذمہ ہو جائے گا اور دیا ہوا سامان قبضہ کرنے والی کی ملک ہو جائے گا[1]۔

٦-انہیں فروعات میں سے جن کا ذکر حنفیہ نے قبضہ کرنے والے اور دلانے والے کے درمیان جہت کے بارے میں اختلاف کے موقع سے کیا ہے، یہ ہے کہ اگر اپنی بیوی کو کوئی چیز بھیجے، اور بیوی کہے کہ وہ ہدیہ ہے اور وہ خود کہے کہ وہ مہر میں سے ہے، تو کھانے کے لئے تیار کی جانے والی چیزوں کے علاوہ میں شوہر ہی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مالک بنانے والا وہی ہے، لہذا جہت تملیک سے وہی زیادہ واقف ہے، اسی طرح اس وقت ہوگا جب شوہر کہے کہ یہ چیز میں نے تمہارے پاس ودیعت کے طور پر رکھی ہے اور بیوی کہے نہیں، بلکہ تم نے اسے مجھ کو ہبہ کیا ہے، اور اسی طرح (اس وقت شوہر کا قول معتبر ہوگا جبکہ) ظاہر شوہر کے حق میں شہادت دے رہا ہو، اس لئے کہ اس کے ذمہ میں جو کچھ ہے اسے ساقط کرنے کی وہ سعی کر رہا ہے، (اور اصل انسان کا بری الذمہ ہونا ہے لہذا شوہر کا قول معتبر ہوگا) سوائے کھانے کے لئے تیار کی جانے والی غذاء کے مثلاً، بھنی ہوئی چیز، پکا ہوا گوشت اور وہ میوہ جات جو باقی نہیں رہتے، ان چیزوں میں بطور استحسان بیوی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ ان میں ہدیہ کی عادت جاری ہے، لہذا ظاہر بیوی کے حق میں گواہی دے رہا ہے، برخلاف ان چیزوں کے جو کھانے کے لئے تیار نہ کی گئی ہوں جیسے شہد، گھی، اخروٹ اور بادام[2]۔

مالکیہ نے رہن کے مسائل میں لکھا ہے کہ مرہون (رہن میں

(۱) المنثور ۱/۱۴۵ طبع اول۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۶۳ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۲/۱۵۸ طبع بولاق، فتح القدیر ۲/۴۷۹ طبع الامیریہ۔

رکھی ہوئی چیز) جب رہن رکھنے والے کے ہاتھ میں پایا جائے، اور راہن دعوی کرے کہ اس نے وہ دین ادا کر دیا ہے جس کے بدلہ رہن رکھا گیا تھا اور مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا جائے) سے رہن لے لیا ہے اور مرتہن اس کا انکار کرے اور اپنے پاس سے رہن گر جانے کا دعوی کرے تو یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ راہن نے مرتہن کہ وہ قرض ادا کر دیا ہے جس کے بدلہ میں رہن رکھا گیا تھا، بشرطیکہ زمانہ طویل ہو گیا ہو مثلاً دس دن ورنہ پھر مرتہن کی بات معتبر ہوگی[1]۔

حنابلہ نے مہر کی مقدار، ذات، صفت اور جنس کے بارے میں زوجین کے اختلاف کے سلسلہ میں بیان کیا ہے کہ اگر شوہر اس کو ایک ہزار بھیجے یا اس کو کوئی سامان بھیجے اور اس کی نیت کے بارے میں دونوں میں اختلاف ہو جائے چنانچہ شوہر کہے کہ میں نے بطور مہر دیا ہے، اور بیوی کہے بطور ہبہ، تو شوہر کا قول بغیر یمین کے معتبر ہوگا، اس لئے کہ اپنی نیت کے بارے میں وہ زیادہ جانتا ہے، اور اگر اس کے الفاظ میں اختلاف ہو جائے، اور بیوی کہے تم نے مجھ سے کہا تھا: ''اس کو بطور ہبہ یا ہدیہ لے لو'' اور شوہر اس سے انکار کرے اور دعوی کرے کہ وہ مہر میں سے ہے تو قسم کے ساتھ شوہر ہی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ شوہر کی ملک پر ایک عقد کا دعوی کر رہی ہے اور وہ اس کا انکار کر رہا ہے، تو یہ اس صورت سے مشابہ ہو گیا جب وہ شوہر پر اپنی ملک اس سے بیچنے کا دعوی کرتی[2]۔

د-کسی جہت پر وقف کرنا:

٧-کسی ختم نہ ہونے والی جہت پر وقف کرنا بالاتفاق جائز ہے، جیسے

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۳۲۵، ۲/۹۷ طبع المعرفہ، نیز دیکھئے: فوری طور پر واجب الاداء مہر پر قبضہ کرنے سے متعلق زوجین کے درمیان ان کے باہمی یکجائی سے قبل یا بعد میں واقع ہونے والے اختلاف کے سلسلہ میں مالکیہ نے جو کچھ کہا ہے، الدسوقی ۲/۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۳ طبع الفکر، الخرشی ۳/۳۰۰ طبع بولاق۔
(۲) کشاف القناع ۵/۱۵۴، ۱۵۵ طبع النصر، المغنی ۶/۷۱۰ طبع ریاض۔

''فقراء پر وقف کرنا''، اور جیسے ''صدقہ موقوفہ''، ''اللہ تعالی کے لئے موقوف'' اور ''بھلائی کے راستوں پر موقوف'' کے الفاظ سے (وقف کرنا)، اس لئے کہ یہ صدقہ سے عبارت ہے، رہی ختم ہوجانے والی جہت تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس پر وقف کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وقف کا حکم یہ ہے کہ بغیر مالک بنائے ہوئے ملکیت زائل ہوجائے اور یہ دائمی وقف ہی سے ہوسکتا ہے، جیسا کہ آزاد کرنے میں دائمی طور پر کرنا شرط ہے، اسی لئے متعین وقت کے لئے وقف کرنا وقف کو باطل کرنے والا ہے، جیسا کہ متعین مدت کے لئے بیع کرنا بیع کو باطل کرنے والا ہے۔

ان دونوں کے علاوہ بقیہ فقہاء نے فرمایا: جب وقف میں ختم ہوجانے والی جہت متعین کرے تو بھی جائز ہے اور جب جہت ختم ہو جائے تو اس کے انجام میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح: ''وقف'' میں بیان کیا جائے گا[1]۔

میراث میں جہت:

۸- میراث میں جہت کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور اس سے ارث کے اسباب میں سے کوئی سبب مراد لیا جاتا ہے، اور وہ قرابت یا نکاح یا ولاء ہیں، اسلام کی جہت سے وراثت دلانے میں اختلاف ہے۔

مطلق جہت بول کر اس سے وراثت کے اقسام میں سے کسی قسم کی طرف منسوب ہونا مراد لیا جاتا ہے، مثلاً اصحاب فرائض ہونے کی جہت یا عصبہ ہونے کی جہت۔

اور مطلق جہت بول کر اس سے عصبہ ہونے کی جہتوں میں سے کسی جہت سے منسوب ہونا مراد لیا جاتا ہے، اور عصبہ ہونے کی جہات حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک چھ ہیں: بیٹا ہونا، پھر باپ ہونا، پھر بھائی ہونا، پھر بھتیجہ ہونا، پھر چچا ہونا، پھر ولاء۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں وہ پانچ ہیں، اس لئے کہ وہ بھائیوں کے بیٹوں کی جہت کا اعتبار نہیں کرتے۔

اور مطلق جہت بول کر اس سے باپ کی جہت یا ماں کی جہت کی طرف انتساب مراد لیا جاتا ہے[1] اور اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو ''ارث'' میں دیکھا جائے۔

و- جہت کے لئے وصیت:

۹- کسی مشروع جہت کے لئے وصیت کرنا صحیح ہے، جیسے مثلاً رشتہ داروں کی جہت، یا تعمیر مساجد کی جہت کے لئے، رہی معصیت کی جہت تو اس کے لئے وصیت جائز نہیں ہے[2]۔

ز- اسلام کے حق میں تابع ہونے کی جہتیں:

۱۰- اسلام کے حق میں تابع ہونے کی جہتیں دو ہیں: نابالغ بچہ کے والدین میں سے کسی کا اسلام قبول کرلینا، اور اس کا دار کے تابع ہونا، یعنی وہ قید کرلیا جائے اور اس کو قید کرنے والا جب اسے دارالاسلام میں داخل کرے تو اس کے والدین میں سے کوئی اس کے ساتھ نہ ہو، اسی طرح دارالاسلام کا لقیط (لاوارث بچہ) مسلمان ہوگا، اگرچہ اس کو اٹھانے والا ذمی ہو۔

ابن القیم کے نزدیک جس یتیم کے والدین مر گئے ہوں، اور اس کی کفالت کسی مسلمان نے کی ہو، تو دین کے سلسلہ میں وہ کفالت کرنے والے، نیز دایہ کے تابع ہوگا، دیکھئے: ''اسلام''۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۶۶ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۸ طبع المعرفہ حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۰۱، ۱۰۲ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۲۵۲ طبع النصر۔

(۱) شرح السراجیہ رص ۷۰، الشرح الصغیر ۲/ ۴۸۲، ۴۸۴ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۴، ۱۵، ۱۹، ۲۹، المہذب ۲/ ۳۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۸۱۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۵ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۵۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۶۴، ۳۶۵ طبع النصر۔

جواب

تعریف:

۱- جواب، کلام کے لوٹانے کو کہتے ہیں، اس کا فعل: أجاب، یجیب ہے۔

إجابة: کلام واپس کرنے کو کہتے ہیں، تم کہتے ہو: أجابه عن سؤاله (اس کے سوال کا جواب دیا) "وقد أجابه إجابة وإجابا وجوابا"۔

إجابة اور استجابة دونوں ایک ہی معنی میں ہیں، کہا جاتا ہے: "استجاب الله دعاءه" (اللہ نے اس کی دعا قبول کی) اور اس کا اسم "جواب" آتا ہے۔

جواب وہ ہے جو کسی سوال، دعا، دعوی، خط یا اعتراض وغیرہ کے لوٹانے کے طور پر ہو اور اس کی جمع "أجوبة" اور "جوابات" ہے۔

اور قول کا جواب کبھی تو اس کے ثابت کرنے کو شامل ہوتا ہے، جیسے جب پوچھا جائے کہ کیا ایسا تھا؟ وغیرہ تو اس کے جواب میں ہاں ہوگا، اور کبھی اس کے باطل کرنے کو شامل ہوتا ہے اور اس کو جواب صرف طلب کے بعد ہی کہا جاتا ہے۔

اس کے اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

اقرار:

۲- إقرار: کسی چیز کا اعتراف کرنا، دوسرے کے حق کی خبر دینا، اور گزری ہوئی چیز کی اطلاع دینا۔

اقرار کبھی جواب بھی ہوتا ہے جبکہ وہ طلب کے بعد ہو، لہذا ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے [۱]۔

رد:

۳- رد: چیز کو پھیرنا اور واپس کرنا، کہا جاتا ہے: "رده عن الأمر" جب اس کو معاملہ سے پھیر دے، اور کہا جاتا ہے: "سلم فرد علیه" (اس نے سلام کیا تو اس نے اس کو جواب دیا)، اور "رددت علیه جوابه" (میں نے اس کا جواب اس کی طرف لوٹا دیا)، اور کہتے ہیں: "رددت علیه الودیعة" (میں نے اس کو ودیعت لوٹا دی)۔

تو جب طلب کے بعد ہو تو رد جواب ہوتا ہے، لہذا رد جواب کے مقابلہ میں عام ہے [۲]۔

قبول:

۴- قبول الشئ: شئ کو قبول کرنا، اور کہا جاتا ہے: قبلت الشئ جب تم چیز سے راضی ہو، وقبلت الخبر جب تم اس کی تصدیق کرو۔

اور عقدوں میں قبول ایجاب کے جواب میں آتا ہے، جیسے فروخت کنندہ کے قول "میں نے تم سے بیچ دیا" کے جواب میں خریدار کا قول: "میں نے خرید لیا" [۳]۔

شرعی حکم:

۵- جواب کا حکم اپنے محل کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے، چنانچہ کبھی تو جواب واجب عین ہوتا ہے جیسے صحیح دعوی کے متعلق

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الکلیات ۲/ ۱۷۲۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۴، الزیلعی ۵/ ۲۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۷۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات ۲/ ۱۷۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۶۶۔

مدعا علیہ کا جواب دینا، یا پھر واجب کفایہ ہوتا ہے، جیسے جماعت پر کئے جانے والے سلام کا جواب۔

اور کبھی حرام ہوتا ہے، جیسے مفتی کا جواب جب وہ ایسی چیز میں فتوی دے جسے نہیں جانتا۔

اور کبھی مکروہ ہوتا ہے، جیسے قضاء حاجت کرنے والے کا اپنے اوپر سلام کرنے والے کو جواب دینا۔

جواب سے توقف کرنا جائز ہے اگر جواب میں کوئی تنگی ہو، جیسے نبی کریم ﷺ نے اس شخص کے ساتھ کیا جس نے آپ سے حج کے متعلق پوچھا تھا کہ کیا ہر سال ہے؟[1]۔

جواب کے انواع:

۶-کبھی جواب (ہاں) یا (نہیں) کے ذریعہ قولا ہوتا ہے، یا ایسے جملہ سے ہوتا ہے جو مطلوب پر دلالت کرے، اور کبھی لکھ کر اور گونگے کی طرف سے اشارہ کرکے ہوتا ہے اور کبھی فعل کے ذریعہ ہوتا ہے[2]۔

(۱) حدیث: "سکوت النبي ﷺ" کی روایت مسلم (۲/ ۹۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
اور اس کے الفاظ یہ ہیں "خطبنا رسول الله ﷺ فقال: أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجوا" فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله ﷺ: "لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم" (فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے ہم کو خطبہ دیا اور فرمایا: اے لوگو! اللہ نے تم پر حج فرض کیا ہے لہذا حج کرو، تو ایک آدمی بولا اے اللہ کے رسول! کیا ہر سال (فرض کیا ہے)؟ تو آپ خاموش رہے یہاں تک کہ اس نے تین مرتبہ یہی کہا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر میں ہاں کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور تم استطاعت نہ رکھ پاتے)۔
اور دیکھئے: ابن عابدین ۴/ ۲۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۷، ۴۸، قلیوبی ۴/ ۲۱۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، المغنی ۳/ ۲۱۷، المنثور ۲/ ۲۱۶، اعلام الموقعین ۴/ ۱۷۳، الآداب الشرعیہ ۱/ ۴۱۸۔
(۲) سابقہ مراجع، الکلیات للکفوی ۲/ ۱۷۲۔

جواب سے متعلق احکام:

اول-علماء اصول کے نزدیک:

جواب کی دلالت عموم یا خصوص پر:

۷-سوال سے متعلق جواب یا تو مستقل بالذات ہوگا یا نہیں ہوگا۔

اگر مستقل بالذات نہ ہو، اس طور پر کہ سوال سے ابتدا نہ ہو مثلاً (ہاں) (کے ذریعہ جواب ہو) تو عموم وخصوص میں وہ سوال کے تابع ہوگا۔

اور اگر جواب مستقل بالذات ہو اس طور پر کہ اگر وہ ابتدا میں وارد ہوتا (تب بھی) کلام تام ہوتا تو اس کے عموم کا فائدہ دینے کے سلسلہ میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جس کو "اصولی ضمیمہ" میں بیان کیا جائے گا[1]۔

دوم-فقہاء کے نزدیک:

جواب پر مرتب ہونے والا اثر:

۸-کبھی جواب پر اسی چیز کا التزام مرتب ہوتا ہے جس کو کلام سابق (یعنی سوال) شامل ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ متعین ہو جائے کہ وہی جواب ہے، اور کلام سابق کی تصدیق کے طور پر واقع ہوا ہے، اس لئے کہ اس وقت اسے اسی چیز کا اقرار اور اعتراف سمجھا جائے گا جس کو کلام سابق شامل ہوگا، اور اس کی بنیاد قاعدہ: **"السوال معاد في الجواب"** (جواب میں سوال دہرایا جاتا ہے) پر ہے، یعنی تصدیق شدہ سوال میں جو کچھ کہا گیا تھا گویا تصدیق کرنے والے جواب دہندہ نے اس کا اقرار کرلیا ہے۔

اور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ (نعم (ہاں)، اجل (ہاں) اور بلی

(۱) ارشاد الفحول ر ۱۳۳، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۲۸۹، ۲۹۰، المستصفی للغزالی ۲/ ۵۸، ۶۰۔

(کیوں نہیں ...) کے الفاظ جواب اور سوال کے ضمن میں جو کچھ ہے اس کی تصدیق اور جواب کے طور پر متعین ہیں، اور ان الفاظ سے جواب کبھی کبھی سوال میں آنے والی چیز کا اقرار اور اعتراف ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ الفاظ اقرار صریح کے صیغوں میں ہیں نیز اس لئے کہ ان کے ذریعہ جواب مستقل بالذات نہیں ہوتا۔

اور اگر جواب اس کے علاوہ ہو، اس طور پر کہ مستقل بالذات میں سے ہو تو اس میں اخبار یا انشاء کے احتمالات ہوتے ہیں، اور زیادہ ترنیت یا قرائن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور اس جگہ اس کو کلام سابق کے ضمن میں آنے والی چیز کو لازم کرنے والا یا نہ کرنے والا جواب سمجھنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تطبیقات میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

۱-اقرار میں:

۹-الف- جب کوئی شخص دوسرے سے کہے: میرے تمہارے اوپر ایک ہزار درہم مبیع کے ثمن کے طور پر ہیں، اور وہ ہاں کہے، تو ہاں سے جواب دینا اس کے خلاف جو دعوی کیا تھا اس کی تصدیق ہوگا، لہذا مدعی نے جو کچھ دعوی کیا تھا یہ پورے کی خبر دینا ہوگا، اس لئے کہ نعم کا لفظ اقرار صریح کے صیغوں میں سے ہے، اور بطور جواب نکلا ہے، اور کلام کا جواب دینا لغت کے اعتبار سے اسی کا اعادہ کرنا ہے، گویا اس نے کہا ہے تمہارے میرے اوپر مبیع کے ثمن کے طور پر ایک ہزار درہم ہیں[۱]۔

ب-اسی کے مثل وہ صورت ہے جبکہ کہا ہو: کیا تمہارے پاس میرے ایک ہزار نہیں ہیں، اور اس نے کہا ہو کیوں نہیں، اس لئے کہ (کیوں نہیں) صرف نفی کے ذریعہ کئے جانے والے سوال کا جواب ہے۔

ج-اسی میں سے یہ صورت بھی ہے کہ جب کسی آدمی کے ہاتھ میں کوئی چوپایہ ہو، اور اس سے کوئی آدمی کہے: اس نے مجھ سے اس کو کرایہ پر لیا ہے یا اس کی آمدنی میرے حوالہ کرو، اور وہ کہے: (جی ہاں)[۱]۔

اور اگر جواب مستقل ہو، جیسے کہ کوئی آدمی دوسرے سے کہے: میرے تم پر ایک ہزار ہیں، اور وہ کہے: "وزن کرلو، یا لے لو" تو حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن عبدالحکم کے نزدیک اسے اقرار نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ "مجھ سے جواب لے لو" یا "اگر میرے علاوہ پر یہ ہے تو وزن کر لو"۔ مالکیہ میں سے سحنون کے نزدیک یہ اقرار ہے۔

اور اگر اس کے جواب میں کہے: "هي صحاح"، (وہ صحیح درہم ہیں)، یا کہے: "خذها أو اتزنها" و (ان کو لے لو یا وزن کرلو)، تو حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی دو قول میں سے ایک یہی ہے کہ یہ اقرار ہوگا، اس لئے کہ "خذها أو اتزنها" میں جو "ھاء" ہے اس سے وہی مراد ہے جو دعوی میں مذکور ہے۔

شافعیہ کا دوسرا قول (اور وہی ان کے عام اصحاب کا قول ہے) اور حنابلہ کے یہاں یہ اقرار نہیں ہوگا، اس لئے کہ صفت (صحاح) دعوی کی جانے والی چیز (ہزار) کی طرف راجع ہے، اور اس نے اس کے وجوب کا اقرار نہیں کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ ہوسکتا ہے کہ جو کچھ دعوی کیا ہے اپنے اوپر واجب ہوئے بغیر اسے دے دے، تو ان کے لینے کا حکم دینے سے بدرجہ اولی وجوب نہیں ہوگا[۲]۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۰۸، شرح المادہ/ ۶۶ من المجلۃ للأتاسی ۱/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۳، المہذب ۲/ ۳۴۷، المغنی ۵/ ۲۱۷۔

(۱) شرح المجلہ للأتاسی دفعہ ۶۶، المغنی ۵/ ۲۱۷، المہذب ۲/ ۳۴۷۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۱۸۱، ۱۸۲، المہذب ۲/ ۳۴۷، المغنی ۵/ ۲۱۹۔

اور دیکھئے: اصطلاح ''اقرار''۔

۲-طلاق میں:

۱۰- الف-ابن نجیم کی ''الأشباہ'' میں آیا ہے کہ جو شخص کہے: اگر وہ گھر میں داخل ہو تو زید کی بیوی کو طلاق ہے، اور اس کا غلام آزاد ہے، اور بیت اللہ کی طرف چل کر جانا اس پر لازم ہے، اور زید کہے: جی ہاں، تو زید اس پورے جملہ کی قسم کھانے والا ہو جائے گا، اس لئے کہ سوال کا مضمون جواب میں شامل ہوتا ہے [۱]۔

اگر کسی سے کہا جائے: ''کیا تم نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی'' اور وہ کہے: جی ہاں! تو اس کی بیوی پر طلاق پڑ جائے گی گرچہ اس کی نیت طلاق کی نہ ہو، اس لئے کہ ''جی ہاں'' جواب میں صریح ہے، اور لفظ صریح کا صریح جواب بھی صریح ہے [۲]۔

ب-اور اگر جواب مستقل ہو، جیسے کوئی اپنی بیوی کو طلاق دے، اور اس سے پوچھا جائے تم نے کیا کیا؟ اور وہ کہے اس کو طلاق ہے، تو حنفیہ کہتے ہیں کہ قضاءً اس کو ایک طلاق ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنے کلام کے ذریعہ (طلاق اول کی) خبر دے رہا ہے، کیونکہ قرینہ یہ ہے کہ اس سے خبر طلب کی جا رہی ہے گویا کہ پہلے ہی کلام کو بطور خبر کے دہرا رہا ہے۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: اگر خبر دینے کی نیت کرے تو اس کو بالاتفاق (یعنی مذہب مالکی کے علماء کے نزدیک) قضاءً ایک طلاق پڑے گی، اور اگر انشاء طلاق کی نیت کرے تو اس پر بالاتفاق دو طلاق لازم ہوں گی اور اگر نہ اخبار کی نیت کرے نہ انشاء کی تو دوسری طلاق کے لازم ہونے میں دو قول ہیں [۳]۔

ج-اور اگر جواب انشاء ہو اور کلام اول سے خارج نہ ہو، تو کلام اول اس میں دہرایا ہوا ہوگا، جیسے کہ اپنی بیوی سے کہے: ''أمرک بیدک'' (تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے) اور تین کی نیت کرے اور بیوی اپنے کو تین طلاق دے دے، یا کہے: ''طلقت نفسي'' (میں نے خود کو طلاق دی)، یا اخترت نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا)-اور تین کا ذکر نہ کرے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر وہ اپنے قول ''میں نے خود کو طلاق دی'' میں عدد بیان نہ کرے تو طلاق کی تعداد کی وضاحت کے لئے اس کی نیت دریافت کی جائے گی۔

رہا حنفیہ کے یہاں تو وہ تین ہوں گی، اس لئے کہ تین طلاق جو سپرد کی گئی تھی اس کا جواب ہے، لہذا تین ہوں گی [۱]۔

د-اور کبھی کلام ثانی کو جواب نہیں مانا جاتا، بلکہ اس کو ابتدا مانا جاتا ہے (یعنی یہ سمجھا جاتا ہے کہ کلام کی ابتدا یہیں سے ہے)۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر بیوی کہے: ایک ہزار کے بدلہ مجھے ایک طلاق دے دو، اور شوہر کہے: ''تم کو تین طلاق ہیں'' تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگرد (امام ابویوسف و امام محمد) کے نزدیک یہ جواب بھی ہے اور اضافہ بھی، اس لئے کہ تین ایک کا جواب بھی بن سکتا ہے، کیونکہ ایک تین میں پایا جا رہا ہے، تو عورت نے جو سوال کیا تھا اس کو بھی پورا کیا ہے اور اضافہ بھی، لہذا بیوی پر ایک ہزار لازم ہوں گے گویا کہ اس نے کہا ہے تم کو ایک اور ایک اور ایک طلاق ہے۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: بغیر کسی معاوضہ کے تینوں مفت میں واقع ہوں گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ تین ایک کا جواب بننے کے لائق نہیں ہے، لہذا جب اس نے تین کہا تو عورت کے سوال سے ہٹ

---

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۱۵۳۔

(۲) المغنی ۷ر ۱۳۹، الاشباہ للسیوطی ر ۱۵۷، المہذب ۲ر ۸۲۔

(۳) شرح المجلہ دفعہ ر ۶۶ للأتاسی ار ۱۷۷، الدسوقی ۲ر ۳۸۵۔

(۱) شرح المجلہ دفعہ ۶۶ للأتاسی، الکافی لابن عبد البر ۲ر ۵۸۹، ۵۹۰، المہذب ۲ر ۸۳، المغنی ۷ر ۱۴۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲ر ۲۱۴، ۲۱۵۔

گیا، اور ابتداءً طلاق دینے والا ہو گیا، لہٰذا تینوں بغیر کسی چیز کے واقع ہوں گی[۱]۔

اور شافعیہ میں سے زرکشی کہتے ہیں کہ اگر بیوی نے کہا: ایک ہزار پر مجھے طلاق دے دو، اور شوہر نے اس کی بات مان لی اور مال کے ذکر کا اعادہ کیا تو مال لازم ہو جائے گا، اور اسی طرح قول اصح کے مطابق جب وہ اپنے قول: ''میں نے تم کو طلاق دی'' پر اکتفاء کرے، تو اسی طرح سوال کی طرف لوٹے گا (یعنی عورت پر مال لازم ہو جائے گا)، اور ایک قول یہ ہے کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور مال نہیں ملے گا[۲]۔

اس کی تفصیل کے سلسلہ میں کتب فقہ میں اس کے ابواب ''طلاق'' اور ''اقرار'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

جواب سے رک جانا:

۱۱ - اگر دعوی اپنی شرائط کے مطابق صحیح ہو تو قاضی کے طلب کرنے پر مدعا علیہ کے اوپر جواب واجب ہوتا ہے۔

اور اگر اقرار کرے تو جو کچھ اقرار کیا ہے اس پر لازم ہوگا، اور اگر انکار کرے تو مدعی سے بینہ طلب کیا جائے گا، اور اگر جواب سے رک جائے اور کہے: میں نہ اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار، یا جواب سے سکوت اختیار کرے تو مالکیہ، امام ابو حنیفہ اور حنابلہ میں قاضی کے نزدیک اسے قید کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ اقرار یا انکار کرے، اور اگر وہ (اپنا رویہ) جاری رکھے تو اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا، اس لئے کہ جواب سے اس کے رک جانے کو اقرار گردانا جائے گا۔

(۱) المجلۃ للأتاسی دفعہ/۶۶، جواہر الإکلیل ۱/۳۳۶، المہذب ۲/۶۷، المغنی ۷/۷۷۔

(۲) المنثور ۱/۲۱۴۔

اور شافعیہ، حنابلہ میں سے ابو الخطاب اور مالکیہ کے ایک قول کے مطابق قاضی اس سے کہے گا: اگر تم جواب دیتے ہو تو ٹھیک ہے ورنہ میں تمہیں نکول (جواب سے انکار) کرنے والا قرار دوں گا اور تمہارے خلاف فیصلہ کر دوں گا، اور اس سے بار بار یہ کہتا رہے گا، پھر وہ اگر جواب دیتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اسے نکول (جواب سے انکار) کرنے والا قرار دیا جائے گا، اور اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا، اس لئے کہ جس میں جواب دینا اس پر لازم ہوا تھا اس میں وہ جواب دینے سے انکار کرنے والا ہے۔

اور حنفیہ میں سے کاسانی کہتے ہیں: اشبہ یہ ہے کہ یہ انکار ہے، اور حنفیہ کی کتابوں میں سے ''الاختیار'' میں اسی طرح آیا ہے[۱]۔

اسی جیسا گناہ وہ بھی ہے جو واجب جواب نہ دینے سے ہوتا ہے، جیسے مفتی اور گواہ کا جواب، چنانچہ جو اس کو چھپائے گا، اللہ تعالی قیامت کے دن اس کو آگ کی ایک لگام لگا دے گا[۲] اور اللہ تعالی فرماتا ہے:

''وَلاَ تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ'' [۳]

(اور گواہی مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہگار ہوگا)، اور اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''فتوی'' اور ''شہادۃ''۔

(۱) ابن عابدین ۴/۴۲۰، البدائع ۶/۲۲۶، الاختیار ۲/۱۰۹، تبصرۃ الحکام ۱/۱۲۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۲۶، ۲۲۸، اللباب لابن رشد/۲۵۶، المہذب ۲/۳۰۱، ۳۰۴، قلیوبی ۴/۳۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/۲۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۹/۸۶، ۹۰۔

(۲) اعلام الموقعین ۴/۱۵۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۸۳۔

جوار

تعریف:

۱-جوار (جیم کے کسرہ کے ساتھ) جاور کا مصدر ہے، جاور جواراً اور مجاورۃ بھی کہا جاتا ہے، اور جوار کے معانی ہیں: ایک دوسرے کے ساتھ رہنا، اور ایک دوسرے سے ملا ہوا ہونا، مسجد میں اعتکاف کرنا، اور اس کا معنی عہد وامان کے بھی ہیں۔

اور جوار ہی سے جار ہے، اور اس کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے، ان میں کچھ یہ ہیں: جائے سکونت کا پڑوسی، جائداد یا تجارت کا شریک، شوہر، بیوی، حلیف اور مددگار۔

امام شافعی فرماتے ہیں: جس کا بدن اپنے صاحب (ساتھی) سے قریب ہو اسے جار کہا جائے گا۔

راغب کہتے ہیں: جار وہ ہے جس کا مکان تم سے قریب ہو، اور یہ "اسماء متضایفہ" میں سے ہے، اس لئے کہ جار جب ہی دوسرے کا جار بنے گا جبکہ دوسرا بھی اس کا جار ہو[۱]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے: وہ گھر یا اس جیسی چیزوں مثلاً باغ اور دوکان میں اتصال کو کہتے ہیں۔

جوار سے تعلق رکھنے والے احکام:

الف-جوار کی حد:

۲- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پڑوسی کی حد ہر جانب سے چالیس گھر ہے[۱]، ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "حق الجار أربعون دارا هكذا وهكذا وهكذا"[۲] (پڑوسی کا حق چالیس گھر ہے اس طرح، اس طرح، اور اس طرح) (یعنی اشارہ کرکے بتایا)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ پڑوسی وہ ہے جو کسی بھی جہت سے متصل ہو، یا اس کے سامنے ہو، اور دونوں کے درمیان تنگ سڑک ہو، اور ان دونوں کے درمیان کوئی بڑا فاصل مثلاً بازار یا وسیع دریا حائل نہ ہو، یا جن دو کو ایک مسجد یا دو قریب قریب کی چھوٹی مسجدیں اکٹھا کرتی ہوں (ان کو جار کہیں گے)، الا یہ کہ عرف میں اس تعریف کے علاوہ کوئی دوسری تعریف ہوتی ہو۔

ان حضرات نے حدیث: "ألاإن أربعين دارا جار" (آگاہ رہو! چالیس گھر پڑوسی ہیں) کو عزت واحترام مثلاً اذیت روکنے، ضرر کو دور کرنے نیز خوش روئی اور ہدیہ کرنے پر محمول کیا ہے[۳]۔

امام ابوحنیفہ اور امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ جار تو صرف وہ ہے جو متصل ہو، اس لئے کہ جار مجاورۃ سے مشتق ہے، اور درحقیقت مجاورۃ اتصال کا نام ہے۔ امام ابوحنیفہ اور زفر کا قول ہی قیاس کے مطابق ہے۔

صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) کا مذہب یہ ہے کہ جار وہ ہے جو متصل ہو، نیز اس کے علاوہ وہ لوگ ہیں جن کو مسجد اکٹھا کرتی ہو، اس لئے کہ عرف وشریعت میں ان کو پڑوسی کہا جاتا ہے، ان دونوں کا

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "جور"۔

---

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۶۸، المغنی ۶/ ۱۲۴، کشاف القناع ۴/ ۳۶۳۔

(۲) حدیث: "حق الجار أربعون دارا هكذا و هكذا وهكذا" کی روایت ابویعلی نے اپنے شیخ محمد بن جامع العطار کے حوالہ سے کی ہے اور وہ ضعیف ہیں۔ اسی طرح مجمع الزوائد (۸/ ۱۶۸، طبع القدسی) میں ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۷۔

قول استحسان پر مبنی ہے، اور آپ ﷺ کا یہ قول اس کی تائید کرتا ہے: "لاصلاة لجار المسجد إلا فی المسجد" [۱] (مسجد کے پڑوسی کی نماز صرف مسجد میں ہوتی ہے) اور حضرت علیؓ سے موقوفاً اس کی تفسیر یہ منقول ہے کہ جار (پڑوسی) سے مراد وہ شخص ہے جو اذان سنے، اور مقصود جب پڑوسیوں کی بھلائی ہے تو اس کا استحباب متصل اور غیر متصل دونوں کو شامل ہوگا، اور چونکہ مجاورہ کا معنی متحقق ہونے کے لئے اختلاط واتصال ضروری ہے، لہذا اتصال کے تحقق کے لئے مسجد کا متحد ہونا ضروری ہے [۲]۔

ب- جوار کے حقوق:

۳- جوار کے احترام اور پڑوسی کے حق کا خیال رکھنے پر ابھارنے والے شرعی نصوص آئے ہیں، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلاَ تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئاً وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّبِذِی الْقُرْبٰی وَالْيَتٰمٰی وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْجَارِ ذِی الْقُرْبٰی وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيْلِ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ اِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا" [۳] (اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ کرو اور حسن سلوک رکھو والدین کے ساتھ اور قرابت داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں اور پاس والے پڑوسی اور دور والے پڑوسی اور ہم مجلس اور راہ گیر کے ساتھ اور جو تمہاری ملک میں ہیں ان کے ساتھ، قطعاً اللہ ایسوں کو دوست نہیں رکھتا جو خود بین اور زیادہ فخر کرنے والے ہیں)۔

تو جار ذی القربی: وہ ہے جس کے اور تمہارے درمیان رشتہ داری ہو۔

اور جار الجنب: وہ ہے جس کے اور تمہارے درمیان کوئی قرابت نہ ہو۔

جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو ان میں سے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه" [۱] (جبرئیل مجھے لگاتار پڑوسی کے حق میں وصیت کرتے رہے یہاں تک کہ مجھے گمان ہوا کہ وہ اسے عنقریب وارث بنا دیں گے)۔

نیز آپ ﷺ کا یہ قول ہے: "والله لايؤمن والله لايؤمن والله لايؤمن . قيل: من يا رسول الله؟ قال: من لا يأمن جاره بوائقه" [۲] (اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، پوچھا گیا: اے اللہ کے رسول کون؟ فرمایا: جس کے پڑوسی اس کے شر وفساد سے مامون نہ ہوں)۔

ابن بطال کہتے ہیں: اس حدیث میں پڑوسی کے حق کی تاکید ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے پڑوسی کے حق پر قسم کھائی ہے، اور تین بار قسم کھائی ہے، اور اس میں اپنے پڑوسی کو قول یا عمل سے اذیت دینے والے کے ایمان کی نفی ہے، اور اس سے ایمان کامل مراد ہے، اور بلاشبہ گنہگار کامل الایمان نہیں ہوتا [۳]۔

---

(۱) حدیث: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" کی روایت بیہقی (۳/۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور بیہقی نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) البحر الرائق ۸/۵۰۵، البنایہ ۱۰/۴۹۷، ۴۹۸، فتح القدیر ۸/۴۷۱۔

(۳) سورۂ نساء/۳۶۔

نیز دیکھئے: تفسیر الطبری ۵/۵۰، ۵۱ طبع اول ۱۳۲۹ھ کا عکسی ایڈیشن، شائع کردہ دار المعرفہ بیروت، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۵/۱۸۳ طبع سوم، ۱۳۸۷ھ، ۱۹۶۷ء دار الکتاب العربی عکسی ایڈیشن۔

(۱) حدیث: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۴۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۲۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "والله لا يؤمن، والله لايؤمن، والله لا يؤمن......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۴۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوشریح سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۳/۵۲۔

نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یؤذ جارہ"**(۱) (جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پڑوسی کو اذیت نہ دے)۔

اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم جارہ"**(۲) (جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پڑوسی کا اکرام کرے)۔

یہ تو ہے ہی، اور پڑوسی کا نام اس جگہ مسلم غیر مسلم، عابد و فاسق، مسافر اور شہری، نفع پہنچانے والا اور نقصان پہنچانے والا، رشتہ دار اور اجنبی، گھر کے اعتبار سے قریب یا دور سب کو شامل ہے، اور اس کے کچھ مراتب ہیں، جن میں سے بعض، بعض پر فوقیت رکھتے ہیں۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ پڑوسی تین ہوتے ہیں:

ایک وہ پڑوسی ہے جس کا ایک حق ہوتا ہے، اور وہ ایسا اجنبی ذمی ہے جس کو حق جوار حاصل ہو۔ اور ایک وہ پڑوسی ہے جس کے دو حق ہوتے ہیں، اور وہ مسلمان اجنبی ہے جس کو حق جوار اور حق اسلام حاصل ہو۔ اور ایک وہ پڑوسی ہے جس کو تین حقوق حاصل ہوتے ہیں، اور وہ مسلمان رشتہ دار ہے جس کو حق جوار، حق اسلام اور حق قرابت حاصل ہو(۳)۔

پڑوس میں رعایت کا سب سے زیادہ حقدار وہ ہے جو دروازہ کے اعتبار سے ان میں سب سے زیادہ قریب ہو، بخاری نے اسی طرف یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے: **باب: حق الجوار فی قرب الأبواب** (یہ باب دروازوں میں قرب کی وجہ سے حق جوار کا ہے)، اور اس کے تحت حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث درج کی ہے کہ انہوں نے دریافت کیا: **"یا رسول اللہ! إن لی جارین فإلی أیھما أھدی؟ قال: إلی أقربھما منک بابا"**(۱) (اے اللہ کے رسول! میرے دو پڑوسی ہیں تو دونوں میں سے کس کو ہدیہ کروں؟ فرمایا: دروازہ کے اعتبار سے اپنے سے زیادہ قریب کو)۔

جوار ہی کے حقوق میں وہ بھی ہے جس کا ذکر غزالی نے اپنے اس قول میں کیا ہے: جوار کا حق صرف اذیت سے نہیں بلکہ اذیت کے احتمال سے باز رہنا ہے، اس لئے کہ پڑوسی بھی اس کو تکلیف پہنچانے سے باز رہا ہے لہذا اس کو تکلیف پہنچانے میں اس کے حق کو پورا کرنا نہیں ہے اور تکلیف پہنچانے کے احتمال سے باز رہنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ مہربانی کرنا، اور بہتری اور بھلائی کا ہاتھ بڑھانا ضروری ہے، اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ اپنے پڑوسی کو سلام کرنے میں ابتدا کرے، بیماری میں اس کی عیادت کرے، مصیبت میں اس کی تعزیت کرے، خوشی کے موقعہ پر اس کو مبارکباد دے، نعمت پر خوشی میں اس کے ساتھ شریک ہو، اس کی لغزشوں سے درگزر کرے، اس کے محارم سے اپنی نگاہ جھکائے رکھے، اگر وہ غائب ہو تو اس کے گھر کی حفاظت کرے، اس کی اولاد کے ساتھ شفقت برتے، اور اپنے دین اور دنیا کے جن معاملات سے وہ ناواقف ہو ان میں اس کی رہنمائی کرے، عام مسلمانوں کے لئے جو حقوق ثابت ہیں ان تمام حقوق کے ساتھ یہ حقوق بھی شامل ہیں (۲)۔

---

(۱) حدیث: "من کان یومن باللّٰہ و الیوم الآخر فلا یؤذ جارہ" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۴۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من کان یومن باللّٰہ و الیوم الآخر فلیکرم جارہ" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۴۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوشریح سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۳/ ۴۸، ۴۹، اعلام الموقعین لابن قیم الجوزیہ ۲/ ۱۲۴، تحقیق محی الدین عبدالحمید، طبع اول ۱۳۷۴ھ، ۱۹۵۵ء طبع مطبعۃ السعادہ مصر۔ اور ان الفاظ سے ایک حدیث بھی ہے جس کو غزالی نے الاحیاء (۲/ ۲۱۳) میں نقل کیا ہے، البتہ حافظ عراقی نے اس کے ضعف کی صراحت کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "إن لي جارين، فإلی أيهما أهدي......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۲۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الاحیاء ۳/ ۲۱۳۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: جوار ہر ایک کے لئے وہ حق واجب کرتا ہے جو اجنبی کے لئے واجب نہیں، اور ان چیزوں کو حرام کرتا ہے جو اجنبی کے لئے حرام نہیں، چنانچہ پڑوسی ہونا دوسرے پڑوسی کی ملکیت سے فائدہ اٹھانے کو جائز قرار دیتا ہے بشرطیکہ اس سے پڑوسی کو نقصان نہ پہنچے اور اگر پڑوسی کو نقصان پہنچے، تو پھر پڑوسی کی ملکیت سے نفع حاصل کرنا حرام ہوگا (۱)۔

حرمت جار کی حفاظت:

۴- اس حق سے مراد حرمت جار کی حفاظت کرنا اور اس کے بال بچوں کی پردہ پوشی ہے، اور یہ ستر پردہ کرنے والی دیوار اور ایسی کھڑکی سے ہوسکتا ہے جس سے پڑوسی اپنے پڑوسی کے حرم کو جھانک نہ سکے۔

رہی ساتر دیوار تو اگر وہ پہلے ہی سے دونوں ملکیتوں کے درمیان موجود نہ ہو، اور ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہو کر اس کو بنانا چاہے تاکہ وہ دونوں کی ملکیت کے درمیان رکاوٹ کا کام کرے اور دوسرا بنانے کے لئے تیار نہ ہو تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر تنہا اس کو بنانے کا ارادہ کرے تو اس کو خاص اپنی ہی ملک میں بنانے کا حق ہوگا اس لئے کہ وہ پڑوسی کی مخصوص ملک میں تصرف کا مالک نہیں ہے، اور اس پوری تفصیل میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۲)۔

البتہ ابن تیمیہ سے ایسے مشترک باغ کے بارے میں پوچھا گیا جس میں تقسیم ہوگئی تھی اور دو میں سے ایک شریک نے اپنے اور پڑوسی کے درمیان دیوار بنانے کا ارادہ کیا تو دوسرے نے نہ تو اس کو تنہا بنانے کے لئے چھوڑا اور نہ ہی تعمیر میں اس کا شریک ہوا تو انہوں نے جواب دیا: اسے اس پر مجبور کیا جائے گا، اور ہر ایک کی زمین میں سے اس کے حق کے بقدر دیوار کے لئے جگہ لی جائے گی (۱)۔

اگر دیوار پرانی ہو اور منہدم ہو جائے اور دونوں میں سے ایک اس کو بنانے کا ارادہ کرے اور دوسرا انکار کرے تو حنفیہ کے نزدیک کئی اقوال ہیں، بعض کا کہنا ہے: اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، اور ابو اللیث کہتے ہیں: ہمارے زمانہ میں مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں کے درمیان پردہ ضروری ہے، اور ایک قول ہے کہ: جواب اس تفصیل کے مطابق ہونا چاہئے:

اگر اصل دیوار میں تقسیم کا احتمال ہو اور دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اپنے حصہ میں پردہ بنانا ممکن ہو تو انکار کرنے والے کو تعمیر کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر اصل دیوار میں تقسیم کا احتمال اس طریقہ پر نہ ہو تو انکار کرنے والے کو تعمیر کا حکم دیا جائے گا (۲)۔

اس کے بارے میں امام مالک سے دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ ان میں سے انکار کرنے والے کو تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور تعمیر کا مطالبہ کرنے والے سے کہا جائے گا: اپنے اوپر پردہ کرلو اور چاہو تو تعمیر کرلو۔ اور اس کو حق ہے کہ اس کے ساتھ دیوار کا صحن تقسیم کرے اور اس میں اپنے لئے تعمیر کرے۔

اور دوسری روایت یہ ہے کہ اسے تعمیر کا حکم دیا جائے گا اور اس پر مجبور کیا جائے گا، ابن عبد الحکم کہتے ہیں: اور یہ ہم کو زیادہ پسند ہے۔

اگر ان دونوں میں سے ایک کی دیوار ہو اور وہ اپنے پڑوسی کو ضرر پہنچانے کے لئے اسے منہدم کر ڈالے تو اس کے خلاف وہ جس طرح تھی اسی طرح اس کے دوبارہ بنانے کا فیصلہ کیا جائے گا، تاکہ وہ اس کے پڑوسی کے لئے ساتر ہو، اور اگر دیوار کو اس کی درستگی کے لئے منہدم کیا یا وہ خود منہدم ہوگئی تو اس کے ساتھی پر اس کے اعادہ کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور پڑوسی سے کہا جائے گا: اگر چاہو تو اپنے لئے

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۱۷۔
(۲) المغنی ۴/ ۴۶۰۔

(۱) الفتاوی ۳۰/ ۱۳۔
(۲) فتاوی قاضی خاں ۳/ ۱۰۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۰۰۔

پردہ کرلو[۱]۔

قول جدید میں شافعیہ کی رائے ہے کہ کسی ایک کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے دوسرے شریک کو دیوار کی تعمیر پر مجبور کرے، اگر چہ انہدام کے مطالبہ وغیرہ کی وجہ سے مشترک دیوار کو دونوں شرکاء نے منہدم کیا ہو، اس لئے کہ تعمیر سے انکار کرنے والے کو تعمیر کا مکلّف بنائے جانے پر نقصان ہوگا، اور نقصان کا ازالہ نقصان سے نہیں کیا جاتا، اور ایک قول یہ ہے کہ قاضی دونوں فریقوں کے حالات کا باریک بینی سے جائزہ لے گا، اگر اس پر یہ ظاہر ہو کہ دیوار کی تعمیر سے باز رہنا کسی صحیح غرض یا اپنے معاملہ میں شک کی وجہ سے ہے تو اسے مجبور نہیں کرے گا، اور اگر معلوم ہو کہ یہ عناد اور دشمنی کی بنیاد پر ہے تو اسے مجبور کرے گا۔

''الروضہ'' میں فرمایا: اور یہ حکم نہر، نالی، مشترک کنویں اور دونوں کے اپنی چھتوں کے درمیان پردہ ڈالنے میں بھی جاری ہوگا۔

اگر دو میں سے ایک شریک دوسرے کی اجازت کے بغیر مشترک دیوار گرادے تو اس پر نقصان کا تاوان لازم ہوگا تعمیر کا اعادہ نہیں، اس لئے کہ دیوار مثلی نہیں ہے، اور ''البویطی'' میں امام شافعی نے اسی کی صراحت کی ہے، اگر چہ اس کے علاوہ میں اعادہ کے لزوم کی صراحت کی ہے[۲]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ گر جانے والی دیوار اگر مشترک ہو اور دونوں میں سے ایک اپنے مالدار شریک سے اپنے ساتھ اس کی تعمیر کرنے کا مطالبہ کرے، تو جس سے مطالبہ کیا جارہا تھا اسے اس کے ساتھ تعمیر پر مجبور کیا جائے گا[۳]۔

(۱) الکافی ۲/ ۹۴۲، مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۰، الخرشی ۶/ ۵۸، ۱۹۴، التاج والإکلیل ۵/ ۱۵۰، الشرح الکبیر ۳/ ۳۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۶۸۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۰۔
(۳) مطالب اولی النہی ۳/ ۳۶۲۔

رہی بات چھت کی، تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کی چھت پڑوسی کی چھت سے برابر ہو اور چھت پر چڑھنے سے اس کی نگاہ پڑوسی کے گھر میں پڑ جاتی ہو تو پڑوسی کو حق ہوگا کہ جب تک وہ پردہ قائم نہ کرلے اس کو چھت پر چڑھنے سے روک دے، اور اگر اس کی نگاہ پڑوسی کے گھر میں نہ پڑتی ہو لیکن اس کے پڑوسی جب چھت پر ہوتے ہوں تب پڑ جاتی ہو تو اس سے نہیں روکا جائے گا، امام ناصر الدین فرماتے ہیں: یہ ایک طرح کا استحسان ہے، اور قیاس یہ ہے کہ اسے روکا جائے۔

صدر الشہید فرماتے ہیں: چڑھنے والا چڑھتے وقت ایک یا دو مرتبہ ان کو خبر کردے گا تاکہ وہ اپنا پردہ کرلیں۔

مالکیہ کے نزدیک چھت والے کو ایسا پردہ اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے گا جو اس کو پڑوسی سے چھپا دے۔

اور شافعیہ کے نزدیک اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک پڑوسی اگر اپنے پڑوسی کو حرام طریقے پر دیکھتا ہو تو اس کو اپنی چھت پر چڑھنے سے روکا جائے گا، اور اسی لئے اگر اس کی چھت اپنے پڑوسی کی چھت سے اونچی ہو تو اس کو پردہ قائم کرنے کا پابند کیا جائے گا، اور اونچائی میں دونوں برابر ہوں تو اس کی تعمیر میں دونوں شریک ہوں گے اس لئے کہ ان میں سے کوئی سترہ بنانے میں زیادہ حقدار نہیں ہے، لہذا سترہ دونوں پر لازم ہوگا[۲]۔

۵-رہی کھڑکیاں تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بالا خانہ والے کو ایسے دروازہ یا روشن دان کھولنے سے نہیں روکا جائے گا جو پڑوسی کے آنگن میں کھلتا ہو، اور اس بارے میں پڑوسی کو روکنے کا حق نہیں ہے، پڑوسی

(۱) فتح القدیر ۵/ ۵۰۶، ۵۰۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۷۳، الفتاوی البزازیہ ۶/ ۴۱۹، حاشیۃ العدوی ۶/ ۶۰، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۱۵۔
(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۳۵۸، المغنی ۴/ ۴۶۵، کشاف القناع ۳/ ۴۰۱، ۴۰۲۔

کی ذمہ داری ہے کہ ایسی تعمیر کرے جس سے اس کا پردہ ہو، اور یہی ظاہر روایت ہے، ابوالسعود کہتے ہیں: اسی پر فتوی ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ روشن دان اگر دیکھنے کے لئے ہے اور آنگن عورتوں کے بیٹھنے کی جگہ ہے تو اسے روکا جائے گا، اور ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ اسی پر فتوی ہے[1]۔

اگر کمرہ کی زمین سے کھڑکی کی بلندی انسانی قد کے بقدر ہے تو پڑوسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اسے اس کے بند کرنے کا مکلّف بنائے[2]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی کھڑکی کھولنے سے منع کیا جائے گا جس سے پڑوسی اپنے پڑوسی کا گھر جھانک سکے، اگر اس طرح کا کچھ کھولتا ہے تو اس کا بند کرنا متعین ہے۔

اور جھانکنے کی حد وہ ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں لکھا جس نے پڑوسی کے اوپر ایک بالا خانہ بنایا اور اس میں روشندان کھولا کہ اس روشندان کے پیچھے ایک چارپائی رکھی جائے اور اس پر ایک آدمی کھڑا ہو، اگر وہ آدمی کے گھر میں جو کچھ ہے اسے دیکھ لیتا ہے تو اسے اس سے روک دیا جائے گا، اور اگر نہیں دیکھ پاتا ہے تو اس سے نہیں روکا جائے گا[3]۔

رہی پرانی کھڑکی تو حنفیہ اور مالکیہ کے قول کے مطابق اس کے بند کرنے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مالک کو کھڑکی وغیرہ کھولنے سے نہیں روکا جائے گا، گرچہ اس سے پڑوسی اپنے پڑوسی کے زنانخانے کو تاک سکتا ہے، اس لئے کہ پڑوسی کو اس بات پر قدرت ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرنے کے لئے ایسے پردہ کی تعمیر کرے جس سے اس کا پردہ ہوسکے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کھڑکی، دروازہ اور ان جیسی ایسی چیزوں کے بند کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا جن سے پڑوسی اپنے پڑوسی کی حرم کو تاک سکتا ہو، اور اگر ایسا نہ ہو تو بند کرنے کا فیصلہ نہیں ہوگا[1]۔

ملک میں تصرف کرنے پر قید لگانے میں جوار کا اثر:

٦ - ملک تام کے احکام میں سے یہ ہے کہ وہ مالک کو اپنی مملوکہ شئی میں اپنے اختیار کے مطابق تصرف کرنے کا حق دیتی ہے، جس طرح اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر دوسرے کو اس میں تصرف کرنے سے روکتی ہے، اور یہ اسی وقت ہوتا ہے جبکہ ملکیت دوسروں کے ہر طرح کے حق سے خالی ہو، لیکن (اپنی ملکیت میں تصرف کی اجازت کا یہ حکم مطلقاً نہیں ہے بلکہ) یہ حکم کبھی کبھی جار کو ضرر پہنچانے سے بچنے کے لئے جوار کے سبب کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے (یعنی اپنی ملکیت میں تصرف کا حق اس وقت حاصل ہے جبکہ پڑوسی کو نقصان نہ پہنچے)، اور فقہاء کرام کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ پڑوسی کو ضرر پہنچانے سے بچنے کے لئے ملک کو مقید کر سکتے ہیں یا نہیں۔

چنانچہ مالکیہ، حنابلہ اور اپنے مفتی بہ قول کے مطابق حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ مالک کو اپنی ملک میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جائے گا، الا یہ کہ اس تصرف کے نتیجہ میں پڑوسی کو نقصان پہنچے تو اس

---

(١) فتاوی قاضی خاں ٣/ ٤٣٣، فتاوی البزازیہ ٦/ ٤١٤، منحۃ الخالق ٧/ ٣٦، حاشیہ ابن عابدین ٥/ ٤٤٨۔
اور اسی کو مرشد الحیران دفعہ ٦٢ اور مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ١٢٠٢ نے اختیار کیا ہے۔

(٢) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ١٢٠٣۔

(٣) المدونۃ الکبری ١٤/ ٥٢٩، ١٥/ ١٩٧، الکافی ٢/ ٩٣٩، الخرشی ٦/ ٥٩، ٦٠، الشرح الکبیر ٣/ ٣٦٩، حاشیۃ الدسوقی ٣/ ٣٦٩۔

(١) مرشد الحیران دفعہ ٦٣، الشرح الکبیر ٣/ ٣٦٩، حاشیۃ الدسوقی ٣/ ٣٦٩، التاج والإکلیل ٥/ ١٦٠، حاشیۃ البجیرمی ٣/ ١٢، مغنی المحتاج ٢/ ١٨٦، مطالب اولی النہی ٣/ ٣٥٨۔

صورت میں اسے اپنی ملکیت میں تصرف سے روکا جائے گا اور ساتھ ساتھ اس تصرف کے نتیجہ میں جو نقصان پہنچا ہے اس کا ضمان بھی واجب ہوگا۔

حنفیہ اور مالکیہ نے قید لگائی ہے کہ ضرر واضح ہو اور ان کے یہاں اس ضرر کی حد یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو حوائج اصلیہ، یعنی تعمیر کے اصل مقصد مثلاً سکونت سے مانع بنے، یا عمارت کو نقصان پہنچائے، یعنی کمزوری لائے اور اس کے گرنے کا سبب بنے[۱]۔

اور شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ ہر ایک مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کی جو عادت ہے اس کے مطابق تصرف کرنے کا حق ہے خواہ اس سے اس کے پڑوسی کو نقصان پہنچے یا اس کے مال کے تلف کرنے کا سبب بنے جیسے کوئی پانی یا پاخانہ کا کنواں کھودے اور اس سے اس کے پڑوسی کی دیوار کمزور ہو جائے، یا پاخانہ کے گڈھے میں جو کچھ ہے اس کی وجہ سے اس کے کنویں کا پانی متغیر ہو جائے، اس لئے کہ مالک کو اس کی ملک میں ایسے تصرف سے روک دینے سے جس میں اس کے پڑوسی کو ضرر پہنچتا ہو نا قابل تلافی ضرر ہے، اور اگر وہ زیادتی کرے اس طور پر کہ تصرف کا جو عرف ہے اس سے تجاوز کر جائے تو جتنی تعدی کی ہے کمزور ہو جانے کی وجہ سے اتنے کا ضامن قرار دیا جائے گا۔

اصح یہ ہے کہ آدمی کے لئے گھروں سے گھرے ہوئے اپنے گھر کو حمام، چکی، ٹینری (چمڑا پکانے کی جگہ) اصطبل اور تنور بنانا اور پارچہ فروشوں کے درمیان اپنی دوکان کو لوہار یا دھوبی کی دوکان یا اس طرح کی کوئی اور چیز مثلاً ٹینری بنانا جائز ہے، بشرطیکہ وہ احتیاط رکھے اور دیواروں کو اتنا مضبوط کر دے کہ وہ اس کے مقصد کے لائق ہوں، اس لئے کہ وہ خالص اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے اور اس سے روکنا اس کو ضرر پہنچانا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ: چونکہ اس میں پڑوسی کو نقصان پہنچ رہا ہے اس لئے اس سے روک دیا جائے گا[۱]۔

مزید تفصیل کے لئے اصطلاح "تعلی" اور "حائط" دیکھی جائے۔

دو پڑوسیوں کی درمیانی دیوار سے انتفاع کا حکم:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مشترک دیوار سے ہر شریک اپنے شریک کے نفع کے بقدر نفع اٹھا سکتا ہے، اور اپنے شریک کی رضامندی کے بغیر اس کو اس سے زیادہ کا حق نہیں ہے۔

رہی دو پڑوسیوں میں سے کسی ایک کی مملوکہ دیوار تو مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پڑوسی کے لئے اپنے پڑوسی کی دیوار سے اس کی اجازت کے بغیر نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، اور یہ حکم نفع اٹھانے کی تمام صورتوں جیسے تعمیر، روشندان کھولنا، لکڑی گاڑنا وغیرہ کو شامل ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لایحل لامری ء من مال أخیه إلا ما أعطاه عن طیب نفس**"[۲] (کسی شخص کے لئے اپنے بھائی کا مال حلال نہیں ہے، مگر جس کو وہ خوش دلی سے دے دے)، اور اس لئے بھی کہ وہ اجازت کے بغیر دوسرے کی ملک سے فائدہ اٹھانا ہے۔

لیکن دیوار والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے پڑوسی کو اس سے نفع اٹھانے پر قدرت دے دے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی

---

(۱) الدر المختار ۵/ ۴۴۷، الدسوقی ۳/ ۳۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۶/ ۶۰، ۶۱، کشاف القناع ۳/ ۴۰۸، المغنی ۴/ ۵۷۲ طبع الریاض۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۴۔

(۲) حدیث: "لا یحل لامرئ من مال أخیه إلا ما أعطاه ......" کی روایت بیہقی نے سنن (۶/ ۹۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت عبد اللہ بن عباس سے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **"لا یمنع أحدکم جاره أن یغرز خشبة فی جداره"**(۱) (تم میں سے کوئی اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں لکڑی (کھونٹی) گاڑنے سے نہ روکے)۔

حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول قدیم میں امام شافعی کا مذہب، امام احمد کی ایک روایت، حنابلہ میں سے ابن قدامہ، قاضی ابو یعلی اور ابوخطاب کا قول یہ ہے کہ پڑوسی کے لئے اپنے پڑوسی کی دیوار سے انتفاع جائز ہے، اور اس کے مالک کو حضرت ابو ہریرہ کی گزشتہ حدیث کی وجہ سے پڑوسی کو کھونٹی گاڑنے پر قدرت دینے پر مجبور کیا جائے گا، بشرطیکہ دیوار کو نقصان نہ پہنچے نیز اس کی حاجت بھی ہو۔

شافعیہ کے قول قدیم میں شرطوں میں تفصیل ہے، وہ شرطیں یہ ہیں: دیوار کا مالک دیوار سے مستغنی ہو، دیواروں کی بلندی میں پڑوسی اضافہ نہ کرے، اس پر چھت نہ بنائے، زمین اسی کی ہو، اور جس پلاٹ پر چھت ڈالنا چاہتا ہے اس کی دیواروں میں سے کسی کا بھی مالک نہ ہو، یا صرف ایک دیوار کا مالک ہو(۲)۔

دیکھئے: اصطلاح "ارتفاق" اور "حائط"۔

حق شفعہ ثابت ہونے میں جوار کا اثر:

۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ صرف تقسیم نہ کرنے والے شریک کے لئے ثابت ہوتا ہے، لہذا پڑوسی کو حق شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیں اس کے حق میں تقسیم ہو چکی ہیں، اور راستے پھیرے جا چکے ہیں، اور شفعہ صرف شرکت کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، اور یہ معنی پڑوس میں نہیں ہیں(۱)۔

ان حضرات نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے "**ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قضی بالشفعة فی کل مالم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة**"(۲) (نبی کریم علیہ السلام نے غیر منقسم چیز میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا ہے، پھر جب حد بندیاں ہو جائیں اور راستے پھیر لئے جائیں تو شفعہ نہیں ہے)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس پڑوسی کا گھر ملا ہوا ہو اس کے لئے شفعہ ثابت ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: **"جار الدار أحق بالدار"**(۳) (گھر کا پڑوسی گھر کا زیادہ حقدار ہے)، اور اس لئے کہ حضرت عمرو بن شرید کی اپنے والد سے مروی حدیث ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میری زمین میں سوائے پڑوسی کے نہ کسی کی شرکت ہے نہ تقسیم ہوئی ہے، تو نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: **"الجار أحق بسقبه ما کان"**(۴) (پڑوسی جب تک ہے اپنے قریبی گھر کا زیادہ حقدار ہے) بغیر شرکت کے جوار کی بنیاد پر شفعہ ثابت کرنے کے حق میں یہ الفاظ صریح ہیں، اسی طرح ان حضرات نے حضرت ابو رافعؓ کی نبی کریم علیہ السلام سے

---

(۱) حدیث: "لا یمنع أحدکم جاره أن یغرز خشبة فی جداره" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۵۸، شرح الزرقانی ۶/ ۶۴، قلیوبی و عمیرہ ۲/ ۳۱۴، المغنی ۵/ ۳۶۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۶۳۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۶، کشاف القناع ۴/ ۱۳۴، ۱۳۸۔

(۲) حدیث: "قضی بالشفعة فی کل مالم یقسم..." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "جار الدار أحق بالدار" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، اور فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "الجار أحق بسقبه" کی روایت احمد (۴/ ۳۸۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ترمذی نے اپنے جامع (۳/ ۶۴۲ طبع الحلبی) میں اسے شہرت دی ہے اور بخاری سے اس کا صحیح ہونا نقل کیا ہے۔

روایت کردہ حدیث سے استدلال کیا ہے :"الجار أحق بصقبه"(۱) (پڑوسی اپنے صقب کا زیادہ حقدار ہے)، اور صقب کا معنی" قرب" ہے۔

اور عقلی استدلال اس طرح کیا ہے کہ جوار شرکت کے معنی میں ہے، اس لئے کہ ایک پڑوسی کی ملکیت اپنے پڑوسی کی ملکیت سے متصل ہوتی ہے اور اس اتصال میں دوام اور قرار پایا جاتا ہے، اور شرکت میں جس نقصان کی توقع ہوتی ہے اس کی توقع جوار میں بھی ہوتی ہے، لہذا شرکت پر قیاس کرتے ہوئے پڑوسی کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا تا کہ اس سے ضرر کو دور کیا جا سکے (۲)۔

پانی بہنے کی جگہ میں حق جوار:

۹- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی پڑوسی کو اپنے پڑوسی کی ملکیت میں پانی گذارنے کا حق حاصل ہو تو پانی بہنے کا حق جس کے اوپر ہے اس کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے پڑوسی کو اس حق سے روک دے۔

اس میں تفصیل ہے جسے "ارتفاق" اور "مسیل" میں دیکھا جائے۔

راستہ میں حق جوار:

۱۰- اس حق سے مراد راستہ میں پڑوس ہونے پر اپنی ذمہ داری سے واقفیت ہے، فقہاء راستہ کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں: دوسری طرف سے کھلا ہوا راستہ اور بند راستہ، اور دونوں میں حق جوار دوسرے سے جداگانہ ہوتا ہے۔

تفصیل اصطلاح "طریق" میں ہے۔

(۱) حدیث:"الجار أحق بصقبه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۴۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) البنایہ ۸/ ۴۵۳۔

دریا میں حق جوار:

۱۱- اس سے مراد وہ حق ہے جو جوار کی وجہ سے جوار کے لئے دریا کے اوپر اور دریا کے لئے جوار کے اوپر واقع ہوتا ہے۔

اور اس حق کا دارومدار دریاؤں کے دونوں اقسام عام دریا اور مملوک دریا پر مبنی ہے۔

بڑے دریا جیسے دجلہ اور فرات کے جار کو حق ہے کہ اپنی زمین اور چوپائے سیراب کرے، اور دریا پر رہٹ (یا چرخی) نصب کرے اور اپنی زمین کو سیراب کرنے کے لئے اپنی زمین تک نہر کھود کر لائے، اس لئے کہ یہ دریائیں کسی کی ملکیت نہیں ہیں۔

اس کے لئے اس کے کنارے اس طرح درخت لگانا جائز ہے کہ گزرنے والوں کو ضرر نہ پہنچے، اور مسلمانوں میں سے جو چاہے اس کو ختم کرنے کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

جار کی ذمہ داری ہے کہ عام دریا کے کنارے سیراب کرنے اور دریا کی اصلاح کرنے کی غرض سے حق مرور پر قدرت دے، اور اس کو منع کرنے کا حق نہیں ہوگا جبکہ گذرنے والوں کے لئے سوائے اس زمین کے کوئی اور راستہ نہ ہو۔

رہی مملوکہ ندی اور اسی طرح مملوکہ کنویں اور حوض کی بات تو پڑوسی کو حق ہے کہ پانی پیئے اور اپنے چوپایوں کو پلائے، اور اسے ہونٹ لگانے یا پینے کا حق کہا جاتا ہے، اسی طرح اس کو اس سے وضو کرنے، غسل کرنے، اپنے کپڑے دھونے اور اس طرح کی چیزوں کا حق ہوگا۔

البتہ اس کو اپنی زمین اور درخت سینچنے کا حق نہیں ہوگا، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی قول ہے (۱)۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۷۶، ۵۸۲، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۸، فتح الوہاب ۱/ ۲۵۵، ۲۵۶، مرشد الحیران: دفعہ ۳۹، ۴۰، مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ ۱۲۶۵،

مالکیہ کے نزدیک اس کو پانی صرف کرنے پر مجبور کیا جائے گا اگر اس کے جار کی کھیتی ہو جس کو پانی کی بنیاد پر اگایا ہو، اور اس کے کھیت کا کنواں گر گیا ہو اور پیاس سے اس کی ہلاکت کا خوف ہو اور اس نے اپنے کنویں کی مرمت شروع کر دی ہو، اور اگر ان شرطوں میں سے ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اور پانی کی قیمت پر قبضہ کرنے کے بارے میں دو قول ہیں، اور ان کے یہاں معتمد قول یہ ہے کہ اس کو مفت پانی صرف کرنے پر مجبور کیا جائے گا اگر چہ جار کے پاس ثمن پایا جا رہا ہو[۱]۔

مزید تفصیل کے لئے اصطلاح ''نہر'' دیکھی جائے۔

شرعی مسکن کا جوار:

۱۲ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر والے گھر کی مشروعیت کے شرائط میں یہ ہے کہ وہ صالح پڑوسیوں کے درمیان واقع ہو جہاں بیوی اپنے آپ کو مامون پاتی ہو[۲]۔

تفصیل ''بیت الزوجیہ'' میں ہے۔

ذمی کا مسلمان کے پڑوس میں ہونا:

۱۳ - ذمی کو مسلمان کے پڑوس میں ہونے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اسلام کی خوبیوں سے واقف ہونے پر اس کو قدرت دینا ہے، اور وہ اس بات کا سب سے بڑا داعی ہوتا ہے کہ وہ خوشی خوشی اسلام قبول کرے۔

ان کو مسلمانوں کی عمارت سے اونچی تعمیر کرنے سے روکا جائے گا، یہ جوار کے حقوق میں سے نہیں ہے بلکہ یہ اسلام کا حق ہے، اسی بنا پر اس کو روکا جائے گا اگر چہ مسلمان اس سے راضی ہو، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''الإسلام يعلو ولا يعلى'' [۱] (اسلام بلند رہتا ہے، اور اس سے بلند نہیں ہوا جا سکتا)، نیز بلند عمارت بنانے کی صورت میں مسلمانوں کی ستر کی بے حرمتی و بے پردگی ہوگی۔

شافعیہ نے اصح قول کے مطابق یہ شرط لگائی ہے کہ وہ مسلمانوں کی آبادی سے الگ تھلگ محلّہ میں مستقل نہ ہوں (اگر وہ مسلمانوں کی آبادی سے الگ محلّہ میں ہوں) اس طرح کہ ان کی جانب سے مسلمانوں کی ستر کی بے حرمتی و بے پردگی نہ ہو، اور عرف کے اعتبار سے پڑوسی بھی قرار نہ دیا جائے (تو اس صورت میں ان کو بلند عمارت بنانے سے نہیں روکا جائے گا)۔

حنفیہ میں سے حلوانی نے یہ شرط لگائی ہے کہ پڑوسی بننا اس وقت جائز ہے جبکہ ان کی تعداد اتنی کم ہو کہ مسلمانوں کی جماعتیں تعطل کا شکار نہ ہوں، اور ان کے مسلمانوں کے درمیان ایک ہی محلّہ میں رہنے سے ان (مسلمانوں) کی جماعت کم نہ ہوتی ہو[۲]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''اہل الذمہ'' اور ''تعلی'' دیکھی جائیں۔

= ۱۲۶۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۷۲، ۳۹۹، حاشیۃ ابی السعود ۳/ ۴۱۶، الہدایہ ۸/ ۱۴۴، مجمع الانہر ۲/ ۵۶۲، التکملۃ رص ۲۴۳، الفتاوی البزازیہ ۶/ ۱۱۴، ۱۱۵، الأم ۴/ ۴۹، مطالب أولی النہی ۴/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

(۱) المدونہ ۱۵/ ۱۹۰، الخرشی ۷/ ۷۴، الدسوقی ۴/ ۷۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۰۲۔

(۱) حدیث: ''الإسلام يعلو ولايعلى'' کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۵۲ دار المحاسن) نے حضرت عائذ بن عمرو المزنی سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۳/ ۲۲۰ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، المغنی ۸/ ۵۳۳، احکام اہل الذمہ ۲/ ۷۰۵۔

جواز

تعریف:

۱-لغت میں جواز کے معانی میں سے صحیح اور نافذ ہونا ہے، اور اسی سے ہے: "أجزت العقد": میں نے عقد کو جائز اور نافذ کردیا[۱]۔

اہل اصول کے یہاں جواز کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے:

الف-مباح پر۔

ب-اس پر جو شرعاً ممتنع نہ ہو۔

ج-اس پر جو عقلاً ممتنع نہ ہو۔

د-اس پر جس میں عقلاً دونوں چیزیں برابر ہوں۔

ھ-اس پر جس کا حکم عقلاً یا شرعاً مشکوک ہو، جیسے گدھے کا جھوٹا[۲]۔

فقہاء کے یہاں جواز کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو لازم نہ ہو، چنانچہ وہ کہتے ہیں: وکالت، شرکت اور قراض (مضاربت) جائز عقود ہیں، اور جائز سے وہ چیز مراد لیتے ہیں جس کو عقد کرنے والا ہر حال میں فسخ کرسکتا ہے الا یہ کہ وہ لزوم تک پہنچ جائے[۳]۔

اسی طرح فقہاء جواز کو حرام کے مقابل میں استعمال کرتے ہیں، ایسی صورت میں جواز رفع حرج کے لئے ہوگا، لہذا وہ واجب، مستحب، مباح اور مکروہ سب کو شامل ہوگا[۱]۔

زرکشی کہتے ہیں: کبھی شافعیہ کے کلام میں جاری ہوتا ہے: "ایسا جائز ہے" اور "ولی کو ایسا کرنے کا جواز ہے"، اور اس سے وجوب مراد لیتے ہیں، یہ اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ فعل، حرمت اور وجوب کے درمیان دائر ہو، لہذا فقہاء کرام کے قول "جائز ہے" سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرمت رفع ہوگئی اور وجوب باقی رہا[۲]۔

فقہاء کے کلام میں جواز صحت کے معنی میں بھی آتا ہے، اور دو پہلو رکھنے والے فعل کا شریعت کے موافق ہونے کو صحت کہتے ہیں[۳]۔

تصرفات میں جواز اور لزوم:

۲-شیخ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں: جواز اور لزوم کے اعتبار سے تصرفات کے چند اقسام ہیں:

پہلی قسم: ان تصرفات کی ہے جن کے مصالح اور مقاصد اس وقت پورے ہوتے ہیں جبکہ وہ دونوں طرف سے لازم ہوں، جیسے بیع، اجارہ، نکاح، اوقاف اور ضمان۔

جہاں تک بیع اور اجارہ کا تعلق ہے تو اگر یہ جائز ہی ہوں (واجب نہ ہوں) تو متعاقدین میں سے کسی کو اس چیز سے انتفاع پر بھروسہ نہیں ہوگا جو اس کی طرف منتقل ہوئی ہے، اور بلا شبہ ان کی مشروعیت کا فائدہ ہی باطل ہوجائے گا کیونکہ دونوں کو اپنے ساتھی کے فسخ سے اطمینان نہیں ہو پائے گا۔

رہا نکاح تو اس کے مقاصد صرف اس وقت حاصل ہوں گے جبکہ وہ لازم ہو، اور اس میں نہ خیار مجلس ثابت ہوگا اور نہ خیار شرط، اس

---

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: "جوز"، فتح القدیر ۳/ ۲۰۳ طبع الأمیریہ۔

(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴ طبع الأمیریہ، الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۱۲۷۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۷۔

(۱) حاشیۃ البیجوری علی ابن قاسم ۱/ ۱۴۱ طبع الحلبی۔

(۲) المنثور فی القواعد ۲/ ۷۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۱۲۷۔

لئے کہ زوجین کو اس میں ضرر ہوگا کہ ان کو سامان کی طرح رد کر دیا جائے۔

رہے اوقاف تو اس کا مقصد زندگی میں اور مرنے کے بعد ثواب کا جاری رہنا ہے، اور یہ مقصد لزوم ہی سے حاصل ہوسکتا ہے۔

جہاں تک ضمان کا تعلق ہے تو اس کا مقصد صرف اس کے لزوم ہی سے حاصل ہوسکتا ہے، اور کسی بھی حال میں نہ اس میں خیار ہوتا ہے اور نہ وقت میں (۱)۔

۳- پھر فرماتے ہیں: تصرفات کی دوسری قسم وہ ہے جس کے طرفین سے جائز ہونے میں مصلحت ہو، جیسے، شرکت، وکالت، جعالت، وصیت، قراض (مضاربت)، عاریت اور ودیعت۔

جہاں تک وکالت کا تعلق ہے تو اگر وہ وکیل کی طرف سے لازم ہوتو اس کی وجہ سے وکلاء لزوم کے خوف سے وکالت سے کنارہ کش ہوجائیں گے، اور ان پر نفع کی یہ قسم ہی معطل ہو جائے گی، اور اگر مؤکل کی طرف سے لازم ہوتو اسے ضرر ہوگا، اس لئے کہ جس چیز میں اس نے وکیل بنایا ہے اس میں کبھی دوسری جہات سے انتفاع کا محتاج ہوتا ہے، جیسے کھانے، پینے، پہننے یا آزاد کرنے یا رہنے یا وقف کرنے اور اس کے علاوہ اموات سے متعلق نیکی کی دوسری انواع کا محتاج ہوتا ہے۔

اور شرکت بھی وکالت ہے، اس لئے کہ وہ اگر ایک طرف سے ہوتو علت وہی ہوگی جس کا ذکر کیا جاچکا ہے، اور اگر دونوں طرف سے ہو اور لازم ہوتو ان میں سے ایک پر مذکورہ دونوں مقصد فوت ہوجائیں گے۔

رہی جعالت تو اگر وہ لازم ہوتو اس کے لزوم میں وہی ضرر ہوگا جس کا ذکر وکالت میں کیا گیا۔

(۱) قواعد الاحکام فی مصالح الأنام للعز بن عبدالسلام ۲/ ۱۲۵، ۱۲۶، شائع کردہ دارالکتب العلمیہ (کچھ تغیر کے ساتھ)۔

رہی وصیت تو اگر وہ لازم ہوتو لوگ وصیتوں سے پہلو تہی کریں گے، رہا قراض (مضاربت) تو اگر یہ ہمیشہ کے لئے لازم ہوتو دونوں جانب سے اس میں بہت ضرر ہوگا، اور وہ مقاصد فوت ہوجائیں گے جن کا ذکر وکالت میں کیا گیا ہے، اور اگر اتنی مدت تک کے لئے لازم ہو جس مدت میں نفع حاصل نہیں ہوتا تو عقد کا مقصد حاصل نہیں ہوگا، اور اگر اتنی مدت تک کے لئے لازم ہو جس میں عام طور سے نفع حاصل ہوجاتا ہے تو اس مدت کا کوئی ضابطہ نہیں ہوگا۔

رہی عاریت تو اگر وہ لازم ہو جائے تو لوگ اس سے پہلو تہی کریں گے، اس لئے کہ عاریت پر دینے والے کو مذکورہ اغراض کی وجہ سے عاریت پر دینے کی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور عاریت پر لینے والا کبھی اس سے بے رغبت ہوتا ہے، تاکہ اس پر دوسرے کا احسان نہ رہے۔

رہی ودیعت تو اگر وہ لازم ہوجائے تو ودیعت پر دینے اور رکھنے والے دونوں کو ضرر ہوگا اور ودیعت اپنے پاس رکھنے والے ودیعت قبول کرنے سے پہلو تہی کریں گے (۱)۔

۴- تصرفات کی تیسری قسم وہ ہے جس کے ایک طرف سے جائز ہونے اور دوسری طرف سے لازم ہونے میں مصلحت ہو، جیسے رہن، کتابت، عقد جزیہ اور کلام اللہ سننے کے لئے مزدور رکھنے والے مشرک کی مزدوری کرنا۔

جہاں تک رہن کا تعلق ہے تو اس کا مقصد اعتماد حاصل کرنا ہے، اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتا ہے جب تک کہ رہن رکھنے والے پر رہن لازم نہ ہو، اور یہ مرتہن کے حقوق میں سے ایک حق ہے، لہذا مرتہن کو یہ حق حاصل ہے کہ راہن کو رہن رکھنے سے بری

(۱) قواعد الاحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۱۲۷، نیز دیکھئے: مطالب اولی النہی ۳/ ۴۵۳۔

کر دے، جیسا کہ ضامن کے بری کر دینے سے وثیقہ ضمان ساقط ہوجاتا ہے، اور ساقط کرنے کی وجہ سے وہ دونوں محسن (شمار ہوئے) ہیں۔

رہا عقد جزیہ تو وہ کافروں کی جانب سے جائز ہے، اور اس کے منافع کے حصول کے لئے مسلمانوں کی جانب سے لازم ہے، اور اگر مسلمانوں کی طرف سے بھی جائز ہوتا تو کافر لوگ عقد جزیہ سے باز رہتے، کیونکہ ان کو مسلمانوں پر بھروسہ نہیں ہوتا، لیکن ان کی جانب سے پیش آنے والے اسباب کی وجہ سے اس کا فسخ کرنا جائز ہے، اور یہ عقد ذمہ سے متنفر کرنے والا عمل نہیں ہوگا۔

جہاں تک کلام اللہ کی سماعت کے لئے اجرت پر رکھنے والے مشرک کا کسی مسلمان کو مزدوری پر رکھنے کا سوال ہے تو وہ مزدوری پر رکھنے والوں کی جانب سے جائز اور مسلمانوں کی جانب سے لازم ہے، کیونکہ ان کی مصلحت مسلمانوں کی طرف سے لزوم کے بغیر پوری نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ اگر لازم نہ ہو تو اس کا مقصد فوت ہوجائے گا، اور وہ مزدوری پر رکھنے والوں کی دعوت اسلام سے واقفیت اور اسلام پر مطلع ہوکر اس میں داخل ہونا ہے [۱]۔

ان تصرفات کے احکام کی تفصیل کے لئے ان کی مخصوص اصطلاحات دیکھی جائیں۔

اور جواز کے احکام کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''الزام''، ''التزام'' اور ''اجازۃ'' دیکھی جائیں۔

(۱) قواعد الاحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۱۲۷، ۲۲۸ کچھ تغیر کے ساتھ۔

جودة

تعریف:

۱- لغت میں جودة (عمدہ ہونا) رداءة (گھٹیا ہونا) کی ضد ہے اور جاد کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "جاد الشئ جُودة وجَودة" (جیم کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ) یعنی چیز عمدہ ہوگئی، اور جاد، جود سے بھی آتا ہے جس کے معنی سخاوت کے ہیں، کہا جاتا ہے: "الرجل یجود جوداً فهو جواد" (آدمی سخی ہے) اور جمع أجواد آتی ہے، اور کہا جاتا ہے: "أجاد الرجل إجادة" جب وہ کوئی عمدہ بات کہے یا عمدہ کام کرے۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

جودة سے تعلق رکھنے والے احکام:

(اموال) ربویہ میں جودة (عمدگی) کا اعتبار:

۲- جن چیزوں میں ربا ثابت ہوتا ہے ان میں سے کسی چیز کا اسی کے جنس سے تبادلہ کرتے وقت اس کے عمدہ ہونے کا اعتبار شرعاً نہیں ہے، اس لئے کہ عمدگی کا اعتبار کرنا ربویات میں بیوع کا دروازہ

(۱) المعجم الوسیط، الصحاح، لسان العرب مادہ: ''جوذ'' اور ''رداً''، جمہرۃ اللغہ ۳/ ۲۴۱، مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ (۳۸۱)، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۸، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۵/ ۲۳۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۳۱، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۱۲۔

بند کر دینا ہے، اس لئے کہ کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی جنس کے دوعوض تفاوت سے خالی ہوں، اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

لہذا اموال ربوی کی بیع اسی کی جنس سے جبکہ وہ دونوں وزن یا کیل میں برابر ہوں، اور نوع اور صفت میں ان دونوں میں فرق ہو، جیسے بغیر ڈھلے ہوئے سونے کے بدلے ڈھلا ہوا سونا، اور عمدہ کو گھٹیا کے بدلے بیچنا جائز ہوگا، اور یہ اکثر اہل علم کا قول ہے، اور ان کا استدلال نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "جیدها ورديئها سواء"[1] (اس کا عمدہ اور گھٹیا برابر ہے)۔ اور بعض فقہاء کے یہاں اس کی بعض صورتوں میں اختلاف اور تفصیل ہے[2] جسے اصطلاح "ربا" میں دیکھا جائے۔

جو چیز عمدہ نہ ہو اس کی عمدگی ظاہر کرنا:

۳- فقہاء کرام کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو چیز عمدہ نہ ہو اس کو عمدہ ظاہر کرنا دھوکہ اور تدلیس ہے، البتہ اس اصل کی تطبیق میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ ایک ہی چیز کو بعض فقہاء دھوکہ سمجھتے ہیں جبکہ دوسرے بعض فقہاء اس کو دھوکہ نہیں سمجھتے۔

جو چیز اچھی نہ ہو اس کے اچھا ظاہر کرنے کی کچھ مثالیں یہ ہیں:

الف- گوشت کو جانور کی کھال اتارنے کے بعد پھونک کر موٹا بنانا اور کپڑے کو خوب کوٹ کر اچھا ظاہر کرنا[1]۔

ب- چکی کے پانی کو جمع رکھنا اور بیچنے یا اجارہ کے لئے پیش کرتے وقت اس کو کھول دینا تاکہ خریدار یا اجارہ پر لینے والا اس کی کثرت کا گمان کرے اور اس کے عوض میں اضافہ کر دے[2]۔

ج- دودھ کا تھن میں چھوڑ دینا[3]۔

اور معقود علیہ میں تدلیس سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "بیع منہی عنہ"، "تدلیس"، "غرور" اور "غش"۔

مسلم فیہ میں جودۃ کا ذکر:

۴- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ مسلم فیہ کے اچھا اور گھٹیا ہونے کا تذکرہ ضروری ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی غرض مختلف ہوتی ہے، لہذا ان کا ترک کر دینا نزاع کا سبب بن جائے گا[4]۔

اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مسلم فیہ کے عمدہ اور گھٹیا ہونے کو ذکر کرنا شرط نہیں ہے، اور عرف کی وجہ سے مطلق کو عمدہ

(۱) حدیث: "جيدها و رديئها سواء" کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۷ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے، اور کہا: یہ حدیث غریب ہے، اور اس کا معنی حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث کے اطلاق سے ماخوذ ہے اور وہ یہ ہے: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي سواء" (سونے کے بدلہ سونا، چاندی کے بدلہ چاندی، گیہوں کے بدلہ گیہوں، جو کے بدلہ جو، کھجور کے بدلہ کھجور اور نمک کے بدلہ نمک، برابر برابر، ہاتھ در ہاتھ (بیچو) اور جو زیادہ کرے یا زیادہ چاہے تو اس نے ربا کا معاملہ کیا، اس میں دینے اور لینے والا (گناہ میں) برابر ہوں گے)، اس کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۹، الجوہرۃ النیرہ ۱/ ۲۵۹ مطبوعہ مکتبہ امدادیہ ملتان، فتح القدیر ۶/ ۱۵۱ مطبوعہ دار احیاء التراث العربی، المجموع ۱۰/ ۸۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۸۴، المغنی ۴/ ۱۰ طبع ریاض، القواعد الفقہیہ ص ۲۵۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۸۸۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۸۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷ طبع الحلبی۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۹۶، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۸۰، المواق بہامش الحطاب ۴/ ۴۳۷۔ تصریہ یہ ہے کہ بائع جانور بیچنے سے پہلے ایک مدت تک جان بوجھ کر اس کو دوہنا چھوڑ دے تاکہ دودھ جمع ہو جائے اور خریدار کو اس کے دودھ کی زیادتی کا گمان ہو جائے اور ثمن میں اضافہ کر دے (نہایۃ المحتاج ۴/ ۶۹)۔

(۴) الاختیار ۲/ ۳۴، ۳۵، مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۳۸۶)، الجوہرۃ النیرہ ۱/ ۲۶۶، الشرح الصغیر ۳/ ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۲۱۲۔

پر محمول کیا جائے گا[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سلم''۔

حوالہ میں جودۃ کا ذکر:

۵- حنابلہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ صفت میں دونوں دین (محال بہ اور محال علیہ) کا مساوی ہونا واجب ہے، اس لئے کہ حوالہ حق کی تحویل ہے، لہذا اپنی صفت کے ساتھ ہی اس کی تحویل ضروری ہوگی، اور صفت سے وہ چیز مراد ہے جو عمدہ ہونے، گھٹیا ہونے، صحیح ہونے، ٹوٹا ہونے، ادائیگی کا وقت آجانے اور مؤجل ہونے کو شامل ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: صفت یا مقدار کے اعتبار سے ادنی کے مقابلہ میں اعلیٰ کو حوالہ کرنا جائز ہے یا نہیں اس سلسلہ میں تردد ہے، اور جواز کی علت یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ اس معروف میں سے ہے جو کہ حوالہ میں اصل ہے۔

اور منع کی علت یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ دو سامانوں کے درمیان تفاضل کا سبب بنتا ہے[2]۔

اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کہتے ہیں: کثیر کے مقابلہ میں قلیل کو، ٹوٹے ہوئے کے مقابلہ میں سالم کو، گھٹیا کے مقابلہ میں عمدہ کو، حال کے مقابلہ میں مؤجل کو اور قریبی کے مقابلہ میں دور کی مدت کو حوالہ کرنا صحیح ہے[3]۔

رہے حنفیہ تو وہ حوالہ صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں لگاتے ہیں کہ جس کے حوالہ کیا جا رہا ہے وہ حوالہ کرنے والے کا مقروض ہو، اور اسی وجہ سے ان کے یہاں جنس یا مقدار یا صفت کے اعتبار سے دونوں مالوں محال بہ (جس کو حوالہ کیا جائے) اور محال علیہ (جس کے حوالہ کیا جائے) کا مساوی ہونا شرط نہیں ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حوالہ''۔

جورب

دیکھئے: ''مسح الخفین''۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۸۔

(۲) الخرشی ۴/ ۲۳۴ طبع المطبعۃ العامرۃ الشرقیہ، الکافی ۲/ ۲۱۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی طبع اول، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۷۷ طبع الریاض، کشاف القناع ۳/ ۳۸۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۲، تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۳۰، ۲۳۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۳۱۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۳۱۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۶۸۶)۔

حائط

تعریف:

۱-حائط لغت میں دیوار اور باغ کو کہتے ہیں، اس کی جمع حیطان اور حوائط آتی ہے۔

فقہاء بھی حائط کا استعمال انہیں دونوں معنوں میں کرتے ہیں[1]۔

حائط سے متعلق احکام:

اول- حائط بمعنی دیوار:

۲-دیوار کی دو قسمیں ہیں: خاص اور مشترک، جہاں تک خاص دیوار کا تعلق ہے تو حنفیہ، مالکیہ، قول جدید میں شافعیہ (اور یہی ان کا اظہر قول ہے) اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پڑوسی کے لئے اپنے پڑوسی کی دیوار پر لکڑی رکھنا اس کے مالک کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے، اور مالک کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، لیکن اس کے لئے یہ مندوب ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا ضرر ولا ضرار"[2] (نہ ضرر پہنچنا چاہئے اور نہ پہنچانا چاہئے)، نیز نبی کریم علیہ السلام کا قول ہے: "لایحل مال امریء مسلم إلا بطیب نفسه"[1] (کسی مرد مسلم کا مال اس کی دلی رضا مندی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔

حنابلہ کا مذہب مختار اور شافعیہ کا قدیم قول یہ ہے کہ اسے مجبور کیا جائے گا[2]۔ ان حضرات نے صحیحین کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "لا یمنعن أحدکم جاره أن یغرز خشبة فی جداره"[3] (تم میں سے کوئی اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں لکڑی (کھونٹی) گاڑنے سے نہ روکے)۔

اگر خاص دیوار گر جائے تو اس کے مالک کو اس کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور دوسرے سے کہا جائے گا: اگر چاہو تو اپنے لئے پردہ ڈال لو۔ اس کی تفصیل کتب فقہ میں صلح اور حقوق مشترکہ کے باب میں ہے[4]۔

اور جہاں تک مشترک دیوار کا تعلق ہے تو اس کے سلسلہ میں تین مواقع پر بحث ہوگی:

---

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، النہایہ فی غریب الحدیث مادہ: "حوط"، الفتاوی الہندیہ ۹۷/۴، البنایہ ۲۲۵/۱۰، مطالب أولی النہی ۱۰۹/۴۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت امام مالک نے مؤطا (۷۴۵/۲ طبع الحلبی) میں حضرت یحیی مازنی سے مرسلاً کی ہے، نووی فرماتے ہیں: اس کے کئی طرق ہیں جن میں سے بعض سے بعض کی تقویت ہوتی ہے، الاربعین

= النوویہ مع الشرح میں اسی طرح ہے (جامع العلوم والحکم لابن رجب الحنبلی رص ۲۸۶ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۱) حدیث: "لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطیب نفسه" کی روایت دارقطنی (۲۶/۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوقرہ الرقاشی سے کی ہے، اور اس کی سند میں کلام ہے، ابن حجر نے التلخیص میں اس کو تقویت دینے والے کچھ شواہد ذکر کئے ہیں (التلخیص الحبیر ۴۶/۳، ۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعہ (۱۳۱۶)، شرح الزرقانی ۶۵/۶ طبع دار الفکر، المدونہ ۴۳۱/۴، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۸۶ طبع دار الکتب العلمیہ، نہایۃ المحتاج ۴۰۵/۴، حاشیۃ الجمل ۳۶۳/۳، ۴۳۱/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵۵۵/۴، ۵۵۶، روضۃ الطالبین ۲۱۱/۴، ۲۱۲۔

(۳) حدیث: "لا یمنعن أحدکم جاره أن یغرز خشبة فی جداره" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱۰/۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۳۰/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱۲۲/۲، شرح الزرقانی ۲۶۲/۶، المغنی ۵۶۶/۴، ۵۶۹۔

پہلا موقع: اس سے فائدہ اٹھانا:

۳- فقہاء کی رائے ہے کہ شریکین میں سے ہر ایک کو دوسرے مشترک اموال کی طرح اپنے شریک کی اجازت کے بغیر مشترک دیوار میں تبدیلی کرنے والی چیزوں سے روکا جائے گا، جیسے کھونٹی گاڑنا، روشندان کھولنا، یا ایسی لکڑی رکھنا جسے وہ برداشت نہ کر پائے، اس لئے کہ یہ دوسرے کی ملک سے انتفاع اور ایسا تصرف ہے جس میں اس کو ضرر پہنچتا ہے، لہذا دونوں شریک میں سے کوئی تنہا انتفاع نہیں کرسکتا۔

رہا اس سے ٹیک لگانا یا کسی ایسی چیز کو اس کے سہارے کھڑا کرنا جس سے اس کو ضرر نہ پہنچے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے[۱]، اس کی تفصیل کے لئے صلح اور حقوق مشترکہ کے ابواب میں ان کے محل کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوسرا موقع: دیوار کی تقسیم:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مشترک دیوار اگر بغیر نقصان پہنچائے قابل تقسیم ہو اور شرکاء اس کو تقسیم کرنا چاہیں تو جائز ہے۔

اور اگر شرکاء میں سے کوئی ایک تقسیم کرنا چاہے اور دوسرا انکار کرے تو اس سلسلہ میں فقہاء کے کئی اقوال اور آراء ہیں جن کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''قسمۃ'' کی طرف رجوع کیا جائے[۲]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۷۳، مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۳۶۵، ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۱۲، ۲۱۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۵۵، الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۷۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۰، شرح الزرقانی ۶/ ۶۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۱۴، ۲۱۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۷۵۔

تیسرا موقع: تعمیر:

۵- جب مشترک دیوار گر جائے اور شریکین میں سے ایک اس کی تعمیر کا مطالبہ کرے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر اس کی بنیاد کی تقسیم دشوار ہو تو دوسرے شریک کو اس کی تعمیر میں شرکت پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر مشترک دیوار کی بنیاد تقسیم کے قابل ہو کہ وہ چوڑی ہو تو (تقسیم کرنا) جائز ہوگا[۱]۔

اور حنابلہ کا مذہب (مختار)، امام شافعی کا قول قدیم اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ اسے اس پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی تعمیر چھوڑنے میں نقصان پہنچانا ہے۔

مالکیہ اور قول جدید میں امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دیوار کی تعمیر ہے، لہذا ابتداء ہی کی طرح اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا[۲]۔

دیوار گرنے سے نقصان ہونا:

۶- جب دیوار مسلمانوں کے راستہ کی طرف جھک جائے اور اس کے مالک سے اس کے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے، اور اس پر گواہ بنا لئے جائیں اور وہ اس کو اتنی مدت میں نہ توڑے جس میں اس کے توڑنے پر قادر تھا یہاں تک کہ وہ گر جائے، تو اس سے جو بھی جانی یا مالی نقصان ہوگا اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ دیوار جب راستہ کی طرف جھک گئی تو اس شخص نے مسلمانوں کے راستہ کی فضا اپنی ملکیت میں مشغول کرلی، اور اس کا دفع کرنا اس کے ہاتھ میں ہے، لہذا جب اس کے پاس جایا گیا اور اس کو خالی کرنے کا مطالبہ کیا گیا تو خالی کرنا اس پر

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۵۵ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۰، شرح الزرقانی ۶/ ۶۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۱۶، ۲۱۷ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۴/ ۵۶۵، ۵۶۶۔

واجب ہوگیا، اور جب وہ اس سے باز آ گیا تو وہ تعدی کرنے والا ہوگیا۔ حنفیہ، مالکیہ، بعض شافعیہ، حنابلہ کی ایک جماعت، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، شریح اور شعبی کا یہی قول ہے اور یہی حضرت علیؓ سے مروی ہے [1]۔

جمہور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص کوئی دیوار بنائے پھر وہ دوسرے کی ملک کی طرف جھک جائے، خواہ ملک مخصوص ہو جیسے اپنے پڑوسی کی فضا، یا مشترک ہو جیسے راستہ، اور اس کو منہدم نہ کرے یہاں تک کہ وہ کسی چیز کو تلف کر دے تو گرچہ اس کو تعمیر پر قدرت دی گئی ہو، اور اس کا مطالبہ کیا گیا ہو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے تعدی نہیں پائی گئی، کیونکہ اس نے اس کو اپنی ملک میں بنایا ہے اور وہ اس کے فعل سے نہیں گری ہے، لہذا اس کا حکم اس طرح ہو گیا جیسے بغیر جھکے گری ہوتی [2]۔

مزید تفصیلات کتب فقہ کے ''ضمان'' اور ''دیات'' کے ابواب میں دیکھی جائیں جہاں جھکی ہوئی دیوار کے احکام پر بحث کی گئی ہے۔

قبلہ رخ دیوار کو منقش کرنا:

۷- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ محراب اور قبلہ کی دیوار کو منقش کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ چیز نمازی کے دل کو مشغول کر دیتی ہے، نیز اس میں ناجائز طریقہ سے مال نکالنا ہے [3]۔

اور ایک قول یہ ہے کہ مسجد میں نقش ونگار بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس میں شعائر اسلام کی تعظیم ہے، یہ تفصیل تو اس وقت ہے جب وہ خود اپنے مال سے کرے، اور جہاں تک وقف کے مال سے مسجد کو منقش کرنے کا معاملہ ہے تو ناجائز ہے، اور اس مال کو صرف کرنے والا خواہ ناظر (وقف) ہو یا کوئی دوسرا اس کا ضمان دے گا [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مسجد''۔

دیوار پر قرآن لکھنا:

۸- شافعیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دیواروں کو قرآن سے منقش کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ لوگوں کے قدموں کے نیچے اس کے گرنے کا اندیشہ ہے، اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ قرآن اور اللہ تعالی کے نام کا نقش ونگار بنانا حرام ہے، اس لئے کہ یہ توہین کا سبب بنتا ہے، اور بعض حنفیہ اس کے جواز کے قائل ہیں [2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قرآن''۔

دیوار کو کرایہ پر دینا:

۹- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ لکڑی (دھنی) رکھنے کی غرض سے دیوار کو کرایہ پر دینا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں ایک مباح نفع ہے، البتہ حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ دیوار کو کرایہ پر لگانے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ معلوم لکڑی کو مدت معلومہ تک رکھنے کے لئے ہو۔

شافعیہ اپنے اصح قول میں اس میں بیان مدت کی شرط نہیں لگاتے ہیں، اس لئے کہ وہ منفعت پر وارد ہونے والا ایک عقد ہے،

---

(۱) البنایہ ۱۰/ ۲۲۵، ۲۲۷، المدونہ ۶/ ۷ ۴۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۱، مغنی المحتاج ۴/ ۸۶، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۴/ ۱۲۴۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۲۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۱، مغنی المحتاج ۴/ ۸۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۹، ابن عابدین ۱/ ۴۴۲، إعلام الساجد بأحکام المساجد ص ۳۳۵، ۳۳۷، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۹۳، نیل الأوطار ۲/ ۱۷۴، شائع کردہ دار الجیل، سبل السلام ۱/ ۱۵۸، عمدۃ القاری ۴/ ۲۰۶۔

---

(۱) اعلام الساجد بأحکام المساجد ص ۳۳۶، ۳۳۷، عمدۃ القاری ۴/ ۲۰۶، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۹۳۔

(۲) المجموع ۲/ ۷۰، شائع کردہ المکتبۃ السّلفیہ، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ص ۱۰۴، ۱۱۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۹، ۱۰ طبع الریاض۔

اورضرورت اس کے دوام کی متقاضی ہے، لہذا نکاح کی طرح اس میں بھی توقیت شرط نہیں ہوگی [۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دیوار کو اجارہ پر دینا تاکہ اجارہ پر لینے والا اس پر عمارت بنائے یا لکڑی رکھے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ شہتیر کا رکھنا اور سترہ بنانا بھاری اور ہلکا ہونے کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، اور اس میں جو بھاری ہو دیوار کو نقصان پہنچاتا ہے، اور دلالۃً ضرر عقد سے مستثنی ہے، اور اس ضرر پہنچانے والی چیز کی کوئی معلوم حد نہیں ہے، لہذا معقود علیہ کا محل مجہول ہوجائے گا [۲]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر اس کو دوسرے کی دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق ہو تو وہ اس کو عاریت یا کرایہ پر دینے کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو یہ حق اپنی لکڑی رکھنے کی ضرورت کے پیش نظر تھا، اور دوسرے کی لکڑی رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہذا وہ اس کا مالک نہیں ہوگا، اسی طرح وہ اپنی لکڑی رکھنے کے حق کو نہ تو بیچ سکتا ہے اور نہ ہی مالک یا غیر مالک سے اس پر مصالحت کرسکتا ہے۔

اور اگر دیوار کا مالک دیوار کو عاریت یا اجارہ پر دینے کا ارادہ رکھے جس سے کہ صاحب حق کے لئے اپنی لکڑی رکھنے سے مانع ہو، تو مالک کو اس کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ صاحب حق کو اس کے حق سے روکنے کا ذریعہ ہے، لہذا اس کا مالک نہیں ہوگا جیسا کہ خود اس کو لکڑی رکھنے سے روک نہیں سکتا۔

جس کو کسی دیوار پر اپنی لکڑی رکھنے کا حق ہو اور لکڑی کے گر جانے یا اکھاڑ ڈالنے یا دیوار کے گر جانے سے یہ حق ختم ہوگیا ہو، پھر دوبارہ دیوار بنائی گئی ہو، تو اس کو اپنی لکڑی کو دوبارہ رکھنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ لکڑی کے رکھنے کو جائز قرار دینے والا سبب برابر موجود

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۴۲۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۰۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۸ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۲، البدائع ۴/ ۱۸۱۔

ہے، لہذا اس پر استحقاق بھی برقرار رہے گا، اور اگر سبب ختم ہوجائے مثلاً اس کے رکھنے سے دیوار پرخوف ہو، یا اس کو اسے رکھنے کی ضرورت نہ ہو تو چونکہ مباح کرنے والا سبب ختم ہوگیا اس لئے اس کا اعادہ جائز نہ ہوگا [۱]۔

دیوار میں دعوی:

۱۰ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دو آدمی جب کسی دیوار کا دعوی کریں جو ان دونوں کی ملکیت کے درمیان ہو اور ان دونوں کی عمارت دیوار سے اس طرح ملی ہوئی ہو کہ اس عمارت کی تعمیر دیوار بنانے کے بعد ممکن نہ ہو، جیسے کہ عمارت گارے سے متصل ہو، یا اپنی عمارتوں سے دیوار جڑی ہوئی ہونے میں دونوں برابر ہوں، تو وہ دونوں دعوی میں برابر ہوں گے، اور اگر ان میں سے کسی کے پاس بھی بینہ نہ ہو تو دونوں حلف لیں گے، اور اسے ان کے درمیان نصف نصف کردیا جائے گا، ابوثور اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے، اور اگر دیوار ایک کی عمارت سے متصل ہو دوسرے سے نہیں تو وہ جمہور فقہاء کے نزدیک قسم کے ساتھ اسی کی ہوگی [۲]۔

اور اگر دونوں میں سے کسی کی لکڑی رکھی ہوئی ہو تو شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اس سے اس کا دعوی راجح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جس کی پڑوسی اجازت دیتا ہے، اور اس سے روکنے کی ممانعت پر حدیث وارد ہوئی ہے۔

امام محمد کے علاوہ بقیہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ایک شہتیر سے دعوی راجح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے لئے دیوار نہیں بنائی جاتی، اور دو شہتیروں سے راجح ہوجائے گا، اس لئے کہ ان کے واسطے دیوار

(۱) المغنی ۴/ ۵۵۷۔

(۲) الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۲۶، القلیوبی ۲/ ۳۱۷، ۳۱۸، المغنی ۴/ ۵۶۰، ۵۶۱، القوانین الفقہیہ ص ۲۰۰، ۲۰۱ طبع دار العلم۔

بنائی جاتی ہے۔

امام مالک کے نزدیک ایک شہتیر سے دعوی راجح ہو جائے گا، اس لئے کہ اس پر اپنا مال رکھ کر اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، تو وہ اس پر تعمیر کرنے والے اور زمین میں بونے والے کی طرح ہو گیا۔

اسی طرح اندرون کسی ایک کی طرف ہونے، اور صحیح اینٹ کسی ایک کی ملک سے متصل ہونے اور ٹوٹی پھوٹی اینٹ دوسرے کی ملک کی طرف ہونے سے جمہور فقہاء کے نزدیک دعوی راجح نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا یہ قول عام ہے: "**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**"(۱) (بینہ مدعی کے ذمہ ہے، اور یمین انکار کرنے والے کے ذمہ ہے)۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اس کا فیصلہ اس شخص کے حق میں کیا جائے گا جس کی طرف دیوار کا رخ اور بندھن کی گرہیں ہوں، اس لئے کہ نمران بن جاریہ تمیمی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں: "**ان قوما اختصموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم في خص فبعث حذيفة بن اليمان ليحكم بينهم فحكم به لمن تليه معاقد القمط، ثم رجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره، فقال: أصبت وأحسنت**"(۲) (ایک قوم کا ایک جھونپڑے کے بارے میں جھگڑا ہو گیا، تو آپ علیہ السلام نے ان کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے حضرت حذیفہ بن الیمان کو بھیجا، تو انہوں نے اس کا فیصلہ اس کے حق میں کیا جس سے قریب رسی باندھنے کی کڑیاں لگی ہوئی تھیں، پھر نبی کریم علیہ السلام کے پاس لوٹ کر آئے اور آپ علیہ السلام کو اس کی خبر دی تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: تم نے ٹھیک کیا، اور اچھا کیا)، حضرت علیؓ سے بھی اس طرح کی روایت ہے۔

اور اس لئے بھی کہ اس بات کا عرف جاری ہے کہ جو شخص کوئی دیوار بناتا ہے تو اس کا رخ اپنی طرف رکھتا ہے(۱)۔

دیوار کو منہدم کرنا:

۱۱- شریکین میں سے کوئی ایک جب اپنے درمیان مشترک دیوار کو منہدم کر دے، تو اگر اس کے گرنے کا خوف رہا ہو اور گرانا واجب ہو گیا ہو تو اس کے منہدم کرنے والے پر کچھ نہیں ہوگا، اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسے کہ وہ خود سے گر گئی ہو، اس لئے کہ اس نے واجب کام کیا ہے، اور اس ضرر کا ازالہ کیا ہے جو اس کے گر جانے سے ہو سکتا تھا، اور اگر اس نے کسی اور غرض سے گرایا ہے تو اس پر اس کا اعادہ ضروری ہوگا، چاہے کسی ضرورت سے گرایا ہو یا بغیر ضرورت کے، اور خواہ اس کے اعادہ کا التزام کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ ضرر اس کے فعل سے ہوا ہے، لہذا اس کا اعادہ ضروری ہے۔

جو شخص دوسرے کی دیوار گرا دے وہ اس کے نقصان کا ضامن ہوگا، اور اسے یہ حق نہیں ہوگا کہ اس کو پہلے کی طرح بنانے پر مجبور

---

(۱) حدیث: "البينة على المدعي و اليمين على من أنكر" کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۱۱۰/۳ طبع دار المحاسن) میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲۰۸/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن بخاری (الفتح ۲۱۳/۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۳۶/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے، اليمين على المدعى عليه (یمین مدعا علیہ پر ہے)، اور بیہقی نے اپنی سنن (۲۵۲/۱۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابن عباسؓ ہی سے آپ علیہ السلام کے اس قول کی روایت کی ہے " البينة على المدعي" (بینہ مدعی کے ذمہ ہے)، اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث جاریہ التمیمی: "إن قوماً اختصموا..." کی روایت ابن ماجہ (۷۸۵/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

= سندی کہتے ہیں: میں کہتا ہوں کہ دہثم بن قران (یعنی نمران سے روایت کرنے والے راوی) کو محدثین نے متروک کر دیا ہے، اور صرف ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

(۱) الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۴۲۶/۶، القوانین الفقہیہ ۳۳۲/۲، القلیوبی ۳۱۸/۲، المغنی ۵۶۳/۴۔

کرے، اس لئے کہ دیوار ذوات الامثال میں سے نہیں ہے، اور بعض فقہاء حنفیہ نے مسجد کی دیوار کا استثناء کیا ہے [۱]۔

نئی دیوار کی تعمیر:

۱۲- اگر دو شریکوں کی ملکیت کے درمیان پرانی دیوار نہ ہو، اور ان میں سے ایک دوسرے سے ایسی دیوار کی تعمیر کا مطالبہ کرے جو دونوں کی ملکیت کے درمیان حائل ہو اور دوسرا ایسی دیوار کی تعمیر سے انکار کرے تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر تنہا تعمیر کرنے کا ارادہ کرے تو اس کو صرف اپنی مخصوص ملک میں ہی تعمیر کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ نہ تو وہ اپنے پڑوسی کی مخصوص ملک میں تصرف کا حق رکھتا ہے اور نہ اس مشترک ملک میں جو بغیر (پرانی دیوار کے) نشانات کے ہو اور اس میں نشانات نہیں ہیں۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: مجھے اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں [۲]۔

مسجد کی دیوار پر لکڑی رکھنا:

۱۳- حنفیہ اور ایک روایت میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد کی دیوار پر کڑیاں رکھنا جائز نہیں ہے، اگر چہ وہ اسی کے اوقاف میں سے ہو، اور خواہ وہ کرایہ بھی دے، اس لئے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ایک کے حق میں منع ہو، لیکن اس سلسلے میں خبر وارد ہونے کی وجہ سے پڑوسی کے حق میں اس کو ترک کر دیا گیا، لہذا پڑوسی کے علاوہ کے حق میں قیاس کے تقاضے کے مطابق اس کا باقی رہنا ضروری ہوا۔

حنابلہ کے یہاں مذہب (مختار) یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ جب یہ پڑوسی کی ملک میں جائز ہے جبکہ اس کے حق کی بنیاد بخل اور تنگی پر ہے تو اللہ تعالیٰ کے حقوق میں بدرجہ اولی جائز ہوگا جن کی بنیاد مسامحت اور سہولت پر ہے [۱]۔

زمین پر چہار دیواری ڈال کر اس کو آباد کرنا:

۱۴- زمین پر چہار دیواری ڈالنے کو ان چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جس سے بنجر زمین کو آباد کرنا ہوتا ہے، نیز اس سے اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ ملکیت ہو جاتی ہے جس کو اصطلاح ''احیاء الموات'' فقرہ ۲۴، ص ۲۴۸، ج ۲ میں دیکھا جائے۔

دوم- حائط (باغ):

مساقاۃ میں باغ کا معلوم ہونا:

۱۵- باغ میں مساقات صحیح ہونے کے لئے ان حضرات کے نزدیک جو مساقات کے جواز کے قائل ہیں یہ شرط ہے کہ باغ کے درخت دیکھنے یا صفت بتانے سے معلوم ہو جائیں، اور اگر ایسے باغ پر مساقات کی جسے نہ دیکھا ہے نہ اس کی صفت بتائی گئی ہے، یا ان دونوں میں سے ایک باغ پر (مساقات کرے) تو مساقات صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ ہے، جس میں اشیاء کے بدلنے سے اغراض بدل جاتی ہیں، لہذا بیع ہی کی طرح غیر معین پر جائز نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاء جو مساقات کے جواز کے قائل ہیں ان کی رائے یہی ہے [۲]۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: مساقات صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ معین باغ پر وارد ہو جس کو مالک اور عامل دونوں نے دیکھا ہو، چنانچہ

---

(۱) ابن عابدین ۵/۱۱۵، الفتاوی البزازیہ علی ہامش الہندیہ ۶/۴۲۰، ۴۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۲۔
(۲) المغنی ۴/۵۶۷۔

(۱) ابن عابدین ۳/۳۷۱، المغنی ۴/۵۵۵، ۵۵۶۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۱۷۸، کشاف القناع ۳/۵۳۴، روضۃ الطالبین ۵/۱۵۱، بدائع الصنائع ۶/۱۸۶۔

اگر کسی مبہم (باغ) پر مساقات کرے تو صحیح نہیں ہوگا، یا بغیر دیکھے ہوئے (باغ) پر کرے تو مذہب (مختار) کے مطابق درست نہیں۔

پھل کے کسی حصہ کے عوض مساقات کرنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک باطل ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مساقات''۔

(۱) سابقہ مراجع، أسنی المطالب ۲/ ۳۹۳، ۳۹۴، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۲۴۔

حائل

تعریف:

۱-حائل لغت میں: ''حالت المرأۃ حیالا'' جب عورت حاملہ نہ ہو، سے اسم فاعل ہے۔

حیوان ونباتات میں حاملہ نہ ہونے والی ہر مادہ کے لئے یہ بطور صفت استعمال کیا جاتا ہے، اور حائل کی ضد حامل ہے [۱]۔

نیز حائل، ساتر (پردہ)، حاجز (رکاوٹ) اور حاجب کو بھی کہا جاتا ہے جو ''حال یحول حیلولۃ'' بمعنی رکاوٹ ڈالنا اور اتصال سے مانع ہونا ہے، سے مشتق ہے، کہتے ہیں: ''حال النھر بیننا حیلولۃ'' یعنی دریا ہمارے درمیان رکاوٹ بن گیا [۲]۔

اور فقہی استعمال سابقہ دونوں معنوں سے الگ نہیں ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

سترہ:

۲-سترہ وہ ڈنڈا یا کوہان نما مٹی یا کوئی دوسری چیز ہے جس کو نماز پڑھنے والا نماز کی علامت کے طور پر اپنے آگے نصب کرتا ہے، اور اس کو سترہ اس لئے کہا گیا کہ وہ گزرنے والے کا گزرنے سے ستر

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''حول''۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''حول''۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۰۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۵۴، ابن عابدین ۱/ ۱۱۷، قلیوبی ۱/ ۳۵، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵۔

کردیتا ہے، یعنی اس کو چھپا دیتا ہے، لہذا یہ حائل بمعنی حاجز سے زیادہ خاص ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

اول- حائل (بمعنی حاملہ نہ ہونے والی) کا حکم:

۳- بانجھ عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہاں کوئی شرعی مانع جیسے عدت طلاق یا وفات نہ ہو، اور جب ان کو طلاق دی جائے گی تو ان کی عدت تین قروء (حیض یا طہر) ہوگی جس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یا جن کو صغرسنی یا کبرسنی کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو ان کے لئے تین ماہ ہوگی[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح "نکاح" اور "عدت"۔

حاملہ ہوجانے والی عورت بانجھ عورت سے کئی احکام میں مختلف ہوتی ہے، جن کو اصطلاح "حمل" اور "حامل" میں بیان کیا گیا ہے۔

دوم- حائل بمعنی حاجز (رکاوٹ) کا حکم:

الف- وضو میں:

۴- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک بغیر کسی حائل کے مرد کا عورت کو چھونا، یا اس کے برعکس یعنی عورت کا مرد کو چھونا نواقض وضو میں سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَآءَ"[۳] (یا تم نے بیویوں سے قربت کی ہو)۔

اسی طرح آدمی کے سامنے کی شرمگاہ چھونا جب بغیر حائل کے ہو تو اس سے جمہور فقہاء کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں وارد ہے کہ: "**من مس فرجه وليس بينهما ستر ولا حجاب فليتوضأ**"[۱] (جو اپنی شرمگاہ چھوئے، اور ان دونوں کے درمیان کوئی ستر یا پردہ نہ ہو تو اسے وضو کر لینا چاہئے)۔

شافعیہ کے یہاں قول جدید کے مطابق حلقہ دبر چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے[۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں: عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ وہ بغیر حائل کے ہو، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ**"[۳] (نبی کریم ﷺ نے اپنی بعض ازواج کا بوسہ لیا، پھر نماز کے لئے نکل گئے اور وضو نہیں کیا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آیت میں "لمس" سے جماع مراد ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر اسی طرح کی ہے[۴]۔

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک شرمگاہ چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ بغیر حائل کے ہو، اس لئے کہ آپ ﷺ سے جب حضرت طلق بن علیؓ نے پوچھا کہ کیا مس ذکر سے وضو ہوگا؟ تو

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "ستر"۔
(۲) ابن عابدین ۲/۶۰۰، ۶۰۱، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/۴۰، ۴۱، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۴۹۔
(۳) سورۂ نساء/۴۳۔

(۱) حدیث: "إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه، وليس بينهما ستر ولا حجاب فليتوضأ" کی روایت ابن حبان (الاحسان ۲/۲۲۲، طبع دارالکتب العلمیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
ابن حجر نے "التلخیص" میں حاکم اور ابن عبدالبر وغیرہ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے (التلخیص الحبیر ۱/۱۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۹، ۱۲۰، جواہر الإکلیل ۱/۲۰، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۲، ۳۳، ۳۴، کشاف القناع ۱/۱۲۷، ۱۲۹، المغنی ۱/۱۸۱۔
(۳) حدیث عائشہ: "أن النبي ﷺ قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة و لم يتوضأ" کی روایت ترمذی (۱/۱۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، زیلعی کہتے ہیں: ابوعمر بن عبدالبر اس کی تصحیح کی طرف مائل ہیں (نصب الرایہ ۱/۷۲ طبع المجلس العلمی)۔
(۴) الاختیار لتعلیل المختار ۱/۱۰، ۱۱۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "لا، هل هو إلا مضغة منک أو بضعة منک"[۱] (نہیں، کیا وہ تمہارے ایک حصہ یا ٹکڑے کے علاوہ کچھ اور ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "وضوء" اور "لمس" میں ہے۔

ب-غسل میں:

۵-فاعل اور مفعول دونوں پر غسل واجب کرنے والی چیزوں میں سپاری یا بقدر سپاری کا آگے یا پیچھے کی شرمگاہ میں داخل کرنا بھی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل"[۲] (جب دونوں محل ختان مل جائیں اور سپاری چھپ جائے تو غسل واجب ہوجائے گا)، لہذا ادخال اگر بغیر حائل کے ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہوجائے گا، انزال ہو یا نہ ہو[۱]، اور اگر حائل کے ساتھ ہو تو اس میں اختلاف ہے جسے اصطلاح: "غسل" اور "جنابت" میں دیکھا جائے۔

ج-قبلہ کی طرف رخ کرنے میں:

۶-جو شخص کعبہ کو دیکھ رہا ہو اس پر فرض ہے کہ نماز کے اندر قبلہ کے استقبال میں عین کعبہ کا رخ کرے یعنی یقینی طور پر کعبہ کی عمارت کے مقابل کھڑا ہو، اور یہ بالاتفاق ہے[۲]۔

رہا مشاہدہ نہ کرنے والا ایسا شخص جس کے درمیان اور کعبہ کے درمیان کوئی حائل موجود ہو تو حنفیہ کے یہاں قول اصح کے مطابق وہ غائب کی طرح ہے، اور اس کے لئے جہت کا رخ کرنا کافی ہے[۳]۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے قریب والے کے لئے فرض یہ ہے کہ عین کعبہ کا رخ کرے، پھر حنابلہ نے تفصیل کی ہے اور کہا: اگر عین کعبہ کا رخ کرنا کسی حائل اصلی جیسے پہاڑ وغیرہ کی وجہ سے دشوار ہو تو عین کعبہ کے لئے اجتہاد (تحری) کرے، اور اگر حائل اصلی نہ ہو جیسے گھروں کی وجہ سے ہو تو اس پر ضروری ہوگا کہ دیکھ کر یا کسی ثقہ شخص کی خبر سے قبلہ کی محاذات کا یقین کرے[۴]۔

شافعیہ نے اصلی اور عارضی حائل کے درمیان تفریق نہیں کی ہے، وہ کہتے ہیں:

اگر وہ مکہ میں موجود ہو، اور اس کے اور کعبہ کے درمیان کوئی اصلی وخلقی حائل جیسے پہاڑ، یا عارضی حائل جیسے عمارت ہو، تو اس کے

---

(۱) حدیث طلق بن علی: "لا، هل هو إلا مضغة منک، أو بضعة منک"، کی روایت نسائی (۱/۱۰۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور طحاوی نے شرح المعانی (۱/۷۶ طبع مطبعۃ الانوار المحمدیہ) میں کی ہے، اور طحاوی فرماتے ہیں: یہ مستقیم الاسناد صحیح حدیث ہے۔

(۲) حدیث: "إذا التقى الختانان و غابت الحشفة وجب الغسل" کی روایت عبد اللہ بن وہب نے اپنے مسند میں کی ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۱/۸۴ طبع المجلس العلمی بالہند) میں ہے، اور زیلعی نے عبد الحق اشبیلی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اس کی سند بہت ضعیف ہے۔ بخاری (الفتح ۱/۳۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا نقل کیا ہے: "إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب عليه الغسل" (جب وہ عورت کے چاروں گوشوں کے درمیان بیٹھ جائے اور اس سے انتہائی کوشش کرے تو اس پر غسل واجب ہوجائے گا)، اور مسلم (۱/۲۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے: "إذا جلس بين شعبها الأربع و مس الختان الختان فقد وجب الغسل" (جب وہ عورت کے چاروں گوشوں کے درمیان بیٹھ جائے، اور موضع ختان موضع ختان سے چھوجائے تو غسل واجب ہوجائے گا)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۱۱، مواہب الجلیل للحطاب ۱/۳۰۸، حاشیۃ القلیوبی ۱/۶۲، کشاف القناع ۱/۱۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۱/۴۱۸، کشاف القناع ۱/۳۰۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/۲۸۷۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۲۳، الحطاب ۱/۵۰۷، کشاف القناع ۱/۳۰۵۔

لئے تحری کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ خبر دینے والا شخص موجود نہ ہو، اس لئے کہ اگر اسے عین کعبہ کے رخ کرنے کا مکلّف بنایا جائے تو اس میں مشقت ہوگی [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''استقبال قبلہ'' ج ۴، ص ۱۱۳، ۱۱۴ میں ہے۔

د-قرآن مجید چھونا:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حدث کے ہوتے ہوئے بلا حائل قرآن مجید چھونا حرام ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''لاَ یَمَسُّهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُونَ'' [۲] (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگا تا بجز پاکوں کے)۔

اور آپ ﷺ نے عمرو بن حزم کو جو خط لکھا اس میں ہے: ''أن لا یمس القرآن إلا طاهر'' [۳] (قرآن کو صرف طاہر ہی چھوئے)۔

البتہ کسی حائل کے ذریعہ مثلاً غلاف یا آستین یا اس جیسی چیزوں سے قرآن کو چھونا جائز ہے یا نہیں اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ اور شافعیہ مطلقاً حرمت کے قائل ہیں، خواہ کسی حائل کے واسطہ ہی سے ہو، اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر چہ حائل دبیز ہی کیوں نہ ہو، جس سے عرفاً چھونے والا شمار ہوتا ہو (تو یہ جائز نہیں ہے)، اور مالکیہ نے مس مصحف کی حرمت کی صراحت کی ہے اگر چہ کسی چھڑی وغیرہ ہی سے چھوئے، اور یہی حکم مصحف کی جلد چھونے اور اس کے اٹھانے کا ہے، خواہ ڈور اور تکیہ کے ذریعہ ہی کیوں نہ اٹھایا ہو، البتہ اگر سامانوں کے ساتھ قرآن ہو اور انہیں سامانوں کا اٹھانا مقصود ہو تو ان کے ساتھ قرآن کا اٹھانا جائز ہے [۱]۔

حنابلہ کے یہاں صحیح مسلک یہ ہے کہ محدث کے لئے کسی ایسے حائل کے ذریعہ قرآن کا چھونا جائز ہے جو بیع میں اس کے تابع نہ رہتا ہو، جیسی تھیلا اور آستین [۲]۔

اس لئے کہ ممانعت تو قرآن کے چھونے پر وارد ہوئی ہے، اور حائل کے ساتھ چھونے میں خود قرآن کو چھونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ حائل کو چھونا ہوتا ہے [۳]، اسی کے مثل کلام حنفیہ کے یہاں بھی ہے، البتہ انہوں نے علاحدہ اور ملے ہوئے حائل کے درمیان فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ محدث کے لئے مصحف کا چھونا حرام ہے، البتہ علاحدہ بغیر سلے ہوئے اور غلاف یا تھیلی سے اس کا چھونا جائز ہے۔ غلاف سے مراد یہ ہے کہ جزدان کی طرح علاحدہ ہو، اس لئے کہ مصحف سے ملا ہوا ہو تو اسی کا حصہ ہوگا، اور فتوی اسی پر ہے [۴]۔

اس کی تفصیل ''مصحف'' کی بحث میں ہے۔

ھ-حائل کے پیچھے سے اقتداء:

۸- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ جب امام اور مقتدی کے درمیان کوئی بڑی دیوار، یا ایسا بند دروازہ حائل ہو جو مقتدی کو اپنے امام کے پاس پہنچنے سے روکتا ہو تو اقتداء صحیح نہیں ہوگی اگر وہ اس کے پاس جانے کا قصد کرے، اور اگر حائل چھوٹا ہو اور اس سے مانع نہ ہو تو اقتداء صحیح ہوگی۔

مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دیوار

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۱۸۔

(۲) سورۂ واقعہ/ ۷۹۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، الحطاب ۱/ ۳۰۳، القلیوبی ۱/ ۳۵، المغنی ۱/ ۱۴۷۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، الحطاب ۱/ ۳۰۳، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۵۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۳۴، ۱۳۵۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۷۔

کے بڑی یا چھوٹی ہونے میں فرق نہیں ہے، چنانچہ وہ اقتداء کے جواز کے قائل ہیں، بشرطیکہ وہ امام یا بعض مقتدیوں کے سننے یا کسی ایک کے فعل کو دیکھنے سے مانع نہ ہو[۱]۔

اور وہ اس صورت میں اقتداء کے صحیح نہ ہونے پر متفق ہیں جب امام اور مقتدی کے درمیان اتنا بڑا دریا حائل ہو جس میں کشتیاں چلتی ہوں، اور اسی کی طرح اکثر فقہاء کے نزدیک وہ راستہ ہے جس میں بیل گاڑی چلنا ممکن ہو[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اقتداء" ج ۶ ص ۵۶ میں ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۸۷، مراقی الفلاح ص ۱۶۰، الدسوقی ۱/۳۳۶، مغنی المحتاج ۱/۲۵۰، الانصاف ۲/۲۹۵، ۲۹۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۹۳، الدسوقی ۱/۳۳۶، مغنی المحتاج ۱/۲۴۹، کشاف القناع ۱/۲۹۲۔

حاجب

تعریف:

۱- حاجب لغت میں حجب یعنی منع سے مشتق ہے، کہا جاتا ہے: "حجبه"، یعنی اس کو داخل ہونے یا پہنچنے سے روک دیا، اور ہر وہ چیز جو کسی چیز سے روک دے اس نے اس کو چھپا دیا، اور اسی سے ہے: **حجب الإخوة الأم عن الثلث إلى السدس، وحجب الابن الأخ** (بھائی ماں کے لئے حاجب بنے اور اسے ثلث سے سدس کی طرف پھیر دیا، اور بیٹا بھائی کے لئے حاجب بنا)۔

دربان کو حاجب کہا گیا، اس لئے کہ وہ داخل ہونے سے روکتا ہے، اور امیر اور قاضی وغیرہ کا حاجب بھی اسی سے ہے۔

حاجبین: وہ دونوں ہڈیاں اپنے گوشت اور بال کے ساتھ جو آنکھوں سے اوپر ہیں، ان دونوں ہڈیوں کو حاجبین اس لئے کہتے ہیں کہ وہ دونوں آنکھوں کا دفاع کرنے میں دو دربانوں کی طرح ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ حاجب: ہڈی پر اگنے والے بال ہیں، ان کا یہ نام اس لئے پڑا کہ وہ آنکھوں سے سورج کی شعائیں روکتے ہیں[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن مادہ: "حجب"۔

متعلقہ الفاظ:

بواب اور نقیب:

۲- شیخ ابو یحیی زکریا انصاری نے حاجب، بواب اور نقیب میں سے ہر ایک کے درمیان تعلق اور تقابل قائم کیا ہے، اور کہا:

حاجب: وہ ہے جو اجازت طلب کرنے کے لئے قاضی کے پاس جاتا ہے۔

بواب: وہ ہے جو حفاظت کے لئے دروازہ پر بیٹھتا ہے۔

اور نقیب: وہ ہے جس کا کام یہ ہوتا ہے کہ فریقوں میں ترتیب قائم کرے، اور لوگوں کے عہدوں سے باخبر کرے [۱]۔

شرعی حکم:

فقہاء نے حاجب کے حکم سے کئی جگہ بحث کی ہے، ان میں کچھ یہ ہیں:

اول- وضو میں حاجب (ابرو) کا دھونا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مواجہہ کے وقت بال کے نیچے والی کھال ظاہر ہوجاتی ہو تو وضو میں خفیف حاجب (کم بال والے ابرو) کے بال اور اس کی جڑ دونوں کو کھال تک پانی پہنچا کر دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ جس کھال کو بال نہ چھپائیں وہ بغیر بال والی کھال کے مشابہ ہے۔

اور محل کے تابع قرار دے کر بال کا دھونا بھی واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ بال کم ہونے کی وجہ سے اس حالت میں ابرو کے بال کے اگنے کی جگہ کو دھونے میں کوئی دشواری نہیں ہے۔

۴- فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ گھنے ابرو کے کتنے حصہ کا وضو میں دھونا واجب ہے:

چنانچہ جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں دونوں ابرو کے بال کی جڑوں کا دھونا، جبکہ بال گھنے ہوں، واجب نہیں ہے، اور بال کے ظاہری حصہ کے دھونے پر اکتفاء کرے گا، اس لئے کہ دونوں ابرو اگر چہ چہرہ کی حد میں داخل ہیں، لیکن ان کے بالوں کی جڑوں کے دھونے کو واجب قرار دینے میں تنگی ہے، اور اس لئے بھی کہ محل فرض ایک حائل سے چھپ گیا، اور اس حال میں ہو گیا ہے کہ دیکھنے والے سے مواجہت نہیں ہوتی ہے، لہذا اس (محل) سے فرض ساقط ہوگیا، اور حائل کی طرف منتقل ہوگیا۔

لیکن اس حالت میں دونوں ابرو کے بالوں میں خلال کرنے یا اس کے اندرون کو دھونے کے حکم میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں کہ وضو کے اندر دونوں ابرو کے گھنے بالوں میں خلال کرنا غیر محرم کے لئے مسنون ہے، البتہ احرام باندھنے والے کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہوگا، تاکہ بال نہ گریں۔

مالکیہ، اپنے قول معتمد کے مطابق کہتے ہیں کہ خلال کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جب دونوں ابرو کے بال گھنے ہوں تو وضو میں ان کے اندرون کا دھونا مسنون ہوگا، تاکہ جو لوگ اس کے وجوب کے قائل ہیں ان کے اختلاف سے نکل سکے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں دونوں ابرو کے بال اور کھال یعنی اوپری اور اندرونی دونوں حصوں کو دھونا واجب ہوگا، خواہ وہ گھنے ہی کیوں نہ ہوں، اس لئے کہ ان کا گھنا ہونا شاذ و نادر ہوتا ہے، لہذا زیادہ تر واقع ہونے والی صورت یعنی کم بالوں ہی کے ساتھ ملحق کردیا گیا [۱]۔

---

(۱) لسان العرب، أسنی المطالب ۴/ ۲۹۷، ۲۹۸۔

(۱) رد المحتار ۱/ ۶۱، شرح الزرقانی ۱/ ۵۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۵۴، کشاف القناع ۱/ ۹۶، ۹۷۔

دوم-عاجز کا ابرو کے اشارہ سے نماز پڑھنا:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قیام نیز رکوع اور سجود نماز کے ارکان میں سے ہیں، اور جو شخص ان ارکان پر قادر ہو اس کی فرض نماز ان کے بغیر اور دوسرے ارکان کے بغیر صحیح نہیں ہوگی، اور جب نماز پڑھنے والا قیام سے عاجز ہو تو رکوع اور سجود کے ساتھ بیٹھ کر نماز پڑھے، اور اگر رکوع اور سجود سے عاجز ہو تو بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے، اور اگر بیٹھنے سے بھی عاجز ہو تو چت لیٹ جائے اور اشارہ کرے، اس لئے کہ کسی بھی رکن کا سقوط عذر کی بنیاد پر ہوتا ہے، لہذا بقدر عذر ہی رہے گا، اور فقہاء کے درمیان متفق علیہ اشارہ سر کو حرکت دینا ہے۔

۶-سر کے اشارہ سے نماز پڑھنے پر قدرت نہ رکھنے والے شخص کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس جگہ ان کے اختلاف کے ذکر کے ساتھ ساتھ ہر مذہب کو علاحدہ بیان کرنا بہتر (معلوم ہوتا) ہے۔

حنفیہ کے یہاں قول معتمد یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا اگر اشارہ کرنے، یعنی سر کو حرکت دینے سے عاجز ہو جائے تو اس پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے حوالے سے حضرت ابن عباس کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**يصلي المريض قائما، فإن نالته مشقة صلى جالسا، فإن نالته مشقة صلى نائما يومئ برأسه، فإن نالته مشقة سبح**"[1] (مریض کھڑے ہو کر نماز پڑھے، اور اگر اس کو مشقت لاحق ہو تو بیٹھ کر پڑھے، اور اگر اس کو مشقت لاحق ہو تو لیٹ کر سر کے اشارہ سے پڑھے، اور اگر اس میں بھی مشقت ہو تو "سبحان اللہ" کہہ لے)۔

نبی کریم ﷺ خبر دے رہے ہیں کہ اس حالت میں وہ اللہ تعالی کے یہاں معذور ہے، تو اگر اس پر بغیر سر ہلائے کسی اور چیز جیسے ابرو سے اشارہ کرنا ضروری ہوتا تو وہ معذور نہ قرار پاتا، اور اس لئے بھی کہ اشارہ حقیقتاً تو نماز ہے نہیں، یہی وجہ ہے کہ حالت اختیار میں اس کے ذریعہ نوافل پڑھنا جائز نہیں ہے، اور اگر اشارہ نماز ہوتا تو بیٹھ کر نفل پڑھنے کی طرح ہی اشارہ سے بھی پڑھنا جائز ہوتا۔

البتہ شریعت نے اس کو نماز کے قائم مقام بنایا ہے، اور شریعت سر کے اشارہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، لہذا دوسری چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوگی۔

امام زفر کہتے ہیں: اگر سر ہلا کر اشارہ کرنے سے عاجز ہو جائے تو پہلے تو دونوں ابرو سے، اور اگر (اس سے) عاجز ہو جائے تو آنکھوں سے، اور اگر (اس سے بھی) عاجز ہو جائے تو اپنے دل سے اشارہ کرے، اس لئے کہ نماز دائمی فرض ہے جو عاجز ہوئے بغیر ساقط نہیں ہوتا، لہذا جس چیز سے عاجز ہو جائے گا وہ ساقط ہو جائے گی، اور جس پر قادر ہوگا وہ بقدر قدرت اس پر لازم ہوگی، لہذا جب وہ دونوں ابرو کے ذریعہ قادر ہو تو انھیں سے اشارہ کرنا زیادہ بہتر ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں سر سے زیادہ قریب ہیں، اور اگر عاجز ہو تو اپنی آنکھوں سے اشارہ کرے گا، اس لئے کہ آنکھیں ظاہری اعضاء میں سے ہیں، اور اس عبادت میں تمام بدن کا حصہ ہے، تو یہی معاملہ آنکھوں کا بھی ہوگا، اور اگر (اس سے بھی اشارہ کرنے سے) عاجز ہو تو دل سے (اشارہ کرے گا)، اس لئے کہ وہ بھی فی الجملہ اس عبادت کا حصہ دار ہے اور (اس کا حصہ) نیت ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ نیت نماز صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا عاجزی کے وقت اشارہ اسی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

---

(۱) حدیث: "ابن عباس عن النبي ﷺ قال: يصلي المريض قائما، فإن نالته مشقة صلى جالسا، فإن نالته مشقة صلى نائما يومئ برأسه، فإن نالته مشقة سبح" کا ذکر ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/۱۴۹ طبع القدسی) میں کیا ہے، اور کہا: طبرانی نے اس کی روایت "الاوسط" میں کی ہے اور کہا: ابن جریج سے اس کی روایت صرف حلس بن محمد الضبعی نے کی ہے، میں کہتا ہوں: ان کی سوانح حیات مجھ کو نہیں ملی، البتہ اس کے بقیہ رواۃ ثقہ ہیں۔

حسن بن زیاد کہتے ہیں: اپنی دونوں آنکھوں اور ابرو کے ذریعہ اشارہ کرے گا، اور دل سے اشارہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ نماز کے ارکان ظاہری اعضاء کے ذریعہ ادا ہوتے ہیں، رہے باطنی اعضاء تو نماز کے ارکان میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، ہاں، شرط یعنی نیت میں اس کا حصہ ہے، اور نیت اشارہ کے وقت بھی ہوتی ہے، لہذا اس سے ارکان اور شرط دونوں ادا نہیں ہوسکتے [1]۔

مالکیہ میں سے مازری کہتے ہیں: مذہب کا مقتضی یہ ہے کہ اگر صرف نیت اور گوشۂ چشم یا ابرو سے اشارہ کرنے پر قدرت رکھتا ہے تو وہ جس چیز پر قادر ہو وجوبی طور پر وہی کرے، اس سے وہ نماز پڑھنے والا (شمار) ہوگا، اور اگر صرف نیت پر قادر ہو، تو نیت کرنا واجب ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر مکلّف نماز کے ارکان ان کی اصلی ہیئت کے ساتھ ادا کرنے سے عاجز ہو تو اپنے سر سے اشارہ کرے، اور سجدے رکوع کے مقابلہ میں پست رہیں گے، اور اگر اپنے سر سے اشارہ کرنے سے عاجز ہو تو پھر گوشۂ چشم سے کرے، اور پپوٹے نیز ابرو سے اشارہ کرنا (آنکھ سے اشارہ کرنے کے) لوازم میں سے ہے، اور شافعیہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ یہاں سجدوں کے لئے پست اشارہ کرنا واجب نہیں ہے، اور رائے یہی ہے۔

اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر رکوع اور سجود سے عاجز ہو جائے تو اس کے لئے جتنا ممکن ہو سکے دونوں کی طرف سے سر سے اشارہ کرے گا، اور اس کے سجدے رکوع سے پست ہوں گے، اور اگر (سر کے اشارہ سے) عاجز ہو تو گوشۂ چشم سے اشارہ کرے گا، اور دل میں نیت کرلے گا، اور ایک جماعت کا ظاہر کلام یہ ہے کہ اس پر یہ لازم نہیں ہے، "الفروع" میں اسی کو درست قرار دیا ہے [1]۔

ابرو سے اشارہ کرنے کے بارے میں ہم ان کی کسی صراحت سے واقف نہ ہو پائے۔

سوم-ابرو کے بال لینا (کاٹنا):

۷-مرد اور عورت کے لئے دونوں ابرو کے بال کاٹنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کے سلسلہ میں اختلاف وتفصیل اصطلاح "تنمص" میں دیکھی جائے۔

چہارم-ابرو پر جنایت:

۸- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ابرو کے بال پر جنایت کرنے میں جب وہ نہ اگیں تو دیت ہوگی، اور ایک ابرو میں نصف دیت ہوگی، فرماتے ہیں: کیونکہ اس جنایت میں مکمل طور سے جمال کا تلف کرنا، نیز منفعت کو بھی ضائع کر دینا ہے، اس لئے کہ ابرو آنکھ سے پسینہ واپس کر دیتا ہے اور اس کو الگ کر دیتا ہے۔

اور ان کے نزدیک اس حکم میں ابرو کے گھنے یا ہلکے ہونے، خوبصورت یا بدصورت ہونے، یا اس کے بڑے چھوٹے ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ ان تمام اعضاء میں جن میں کہ دیت ہوتی ہے، اس سے حال نہیں بدلتا ہے، اور ان حضرات کا کہنا ہے کہ ابرو میں اور دونوں ابرو میں دیت اس وقت واجب ہوتی ہے جبکہ دونوں اس طرح ختم ہو جائیں کہ بال کے رکنے کی جگہ تلف ہو جانے کی وجہ سے ان دونوں کے دوبارہ اگنے کی امید نہ ہو، اور اگر کسی مدت تک واپسی کی امید ہو تو اس مدت تک انتظار کیا جائے، اگر دیت لینے سے پہلے بال آ جائیں تو دیت واجب نہ ہوگی، اور اگر

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۰۵، ۱۰۷۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۵۷، نہایۃ المحتاج ۱/۴۵۰، کشاف القناع ۱/۴۹۹، المغنی ۲/۱۴۸، ۱۴۹۔

لینے کے بعد آجائیں تو واپس کردی جائے گی۔

ان حضرات کے یہاں ابرو کے بال میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا اتلاف اس کے محل بال کے اگنے کی جگہ میں جنایت کرنے سے ہوتا ہے، اور اس کی مقدار معلوم نہیں ہے، جس کی وجہ سے اس میں مساوات ممکن نہیں ہے، لہذا اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ابرو کے بال پر جنایت کرنے میں اگر وہ نہ اگیں، عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا، اور بالوں میں قطعاً قصاص نہیں ہوتا، اور ان میں سے جن کی شان (مقصد) زیب وزینت ہوان میں عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوتا ہے۔ اگر بال اگ آئیں اور اپنی ہیئت پر لوٹ آئیں تو اس میں کچھ نہیں ہوگا، البتہ اس نے جو جان بوجھ کر ایسا کیا ہے اس پر تادیب ہوگی (۱)۔

پنجم- قاضی یا امیر کا حاجب مقرر کرنا:

۹- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امیر اور قاضی کے لئے حاجب (دربان) مقرر کرنا جائز ہے، اور اس کے بارے میں مرجع شریعت ہے، اس لئے کہ حضرت انس بن مالک نے نبی کریم ﷺ کے لئے دربانی فرمائی ہے، حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بھی ایک حاجب تھے، اور وہ آپ کے غلام سدیف تھے، حضرت عثمانؓ کے حمران تھے، اور حضرت علیؓ کے آپ کے غلام قنبر تھے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدی عضوا عليها بالنواجذ**" (۲) (تمہارے اوپر میری سنت اور میرے بعد ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کی سنت اختیار کرنا لازم ہے، اس کو داڑھ کے دانتوں (یعنی مضبوطی) سے پکڑلو)۔

ابن عرفہ کہتے ہیں کہ قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ کسی ایسے شخص کو مقرر کرے جو اس کے امر و نہی کو نافذ کرنے، اس سے لوگوں کی تکلیف کو دور کرنے اور اسی طرح لوگوں میں سے بعض کی تکلیف کو بعض سے دور کرنے کے لئے قاضی کے سامنے کھڑا رہے۔

اصبغ کہتے ہیں: امام پر ضروری ہے کہ قاضی کی تنخواہ میں اضافہ رکھے، اور کچھ لوگوں کو مقرر کرے جو اس کے معاملے کو انجام دیں، اور لوگوں کو اس سے ہٹائیں، اس لئے کہ اس کے اردگرد اس کے کچھ مددگاروں کا ہونا ضروری ہے جو جھگڑا کرنے والوں میں سے جس کو ڈانٹنے کی ضرورت ہو اس کو ڈانٹ ڈپٹ کریں (۱)۔

شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں: حاکم اور قاضی کو ایسا حاجب نہ مقرر کرنا چاہئے جو لوگوں کو اس کے پاس پہنچنے سے روکتا ہو، اس لئے کہ ابو مریمؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**من ولا ہ الله عزوجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله عنه دون حاجته وخلته وفقره**" (۲) (جس کو اللہ تعالی مسلمانوں کے معاملہ میں سے کسی چیز کی ذمہ داری سونپے اور وہ ان کی حاجت،

---

(۱) فتح القدیر ۸/ ۳۰۹، المغنی ۸/ ۱۰، ۱۱، المدونہ ۶/ ۳۱۶، الزرقانی ۸/ ۴۱، قلیوبی ۴/ ۱۴۴۔

(۲) حدیث: "عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدی، عضوا عليها بالنواجذ" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۴ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عرباض بن ساریہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

(۱) مسائل الامام احمد روایۃ النیسا بوری ۲/ ۱۴۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۸۵، روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ للسمنانی ۱/ ۱۱۸، ۱۱۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۴۔

(۲) حدیث: "من ولاه الله عزوجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم و خلتهم و فقرهم، احتجب الله عنه دون حاجته و خلته وفقره" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۵۷، تحقیق عزت عبید دعاس)

محتاجی اورفقر میں کام نہ آئے تو اللہ تعالی بھی اس کی حاجت، محتاجی اور فقر میں کام نہیں آئے گا)۔

اس لئے بھی کہ قاضی کا حاجب اپنی کسی غرض سے کبھی بعد والے کومقدم اور پہلے والے کومؤخر کردے گا، اور کبھی روکنے اوراجازت لینے میں ان کے درمیان تفریق کرے گا، اوران حضرات کے نزدیک مجلس قضا کےعلاوہ دوسری جگہوں کے لئے، نیز ازدحام اورلوگوں کی کثرت کی صورت میں حاجب مقرر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے قاضی ابوطیب طبری کہتے ہیں: قاضی کے لئے کسی حاجب کا مقرر کرنا مستحب ہے جو قضا کے لئے بیٹھتے وقت اس کے سر کے پاس کھڑا رہے، تاکہ وہ فریقوں کو آگے پیچھے کرے، اور ابن ابی الدم حموی شافعی نے اس پر اس بات کا اضافہ کیا ہے: یہی صحیح مسلک ہے، اور خاص طور سے ہمارے اس زمانہ میں عوام کے بگاڑ کے وقت، اس لئے کہ جب حاکم کا حاجب ہوگا تو وہ فریقوں میں ترتیب قائم کرے گا، اور پہلے حاضر ہونے والے کو بعد والے پر مقدم رکھے گا، اور تقدم اور تاخر میں جھگڑا کرنے سے ان کو روک دے گا، ان میں ظلم کرنے والے کو ڈانٹ لگائے گا، اور مظلوم کی مدد کرے گا، اور اس میں حاکم کے لئے بھی بڑی عزت وعظمت ہے، اور امام شافعی وغیرہ کا یہ کہنا کہ ''حاجب نہ مقرر کرنا چاہئے'' اس صورت پر محمول ہے جب حاجب کے ذریعہ لوگوں سے چھپنے اور اس پر اکتفاء کر لینے کا قصد کرے، یا اس حالت پر جبکہ حاجب کے رشوت خور ہوجانے کا خوف ہو[1]۔

حاجب کے شرائط اوراس کے آداب:

۱۰- قاضی ماوردی کہتے ہیں: حاجب کے اندر یہ تین شرطیں ضروری ہیں: عدالت، پاک دامنی، امانت داری۔ اور یہ پانچ مستحب ہیں کہ: وہ خوش رو، نیک شہرت، لوگوں کے مراتب سے باخبر، خواہشات سے دور، اور سختی ونرمی کے بیچ معتدل اخلاق والا ہو[1]۔

سمنانی نے تفصیل کی اور کہا: قاضی کو ایسے حاجب کا انتخاب کرنا چاہئے جو نہ تو فریقین سے ترش روئی سے پیش آئے، اور نہ پہنچنے میں ایک کے مقابلہ دوسرے کو خصوصیت دے، اور اس کو ان اوقات کا علم ہو جن میں قاضی کے پاس جانے والوں کے لئے حاضری کی اجازت طلب کر سکتا ہے۔ اور فریق، ملاقاتی، امداد کے طالب، سائل یا حکم وشریعت میں مستفتی کی حیثیت سے آنے والے کو پہچان لیتا ہو، اور قاضی حاجب کو کشادہ رو اور نرم پہلو ہونے، مشقت دور کرنے، خوش الفاظ ہونے اور اذیت دور کرنے کی طرف مختصر الفاظ میں اشارہ کردے گا اور یہ بھی کہ اپنے معاملہ میں جلدی کرو کہ اجازت ملتے ہی ہر انسان کو اس کے فریق کے ساتھ داخل کردو، اور ایک کو دوسرے سے موخر نہ کرو۔ اور وہ دونوں کے لئے راستہ آسان کرے، اور جب داخل ہونے والا شخص صاحب مرتبہ ہو، اور کسی کے ساتھ اس کی خصومت نہ ہو، اور وہ صرف قاضی سے ملاقات کے لئے آیا ہو، تو حاجب کو چاہئے کہ اس کے آگے بڑھے، اور قاضی کے پاس داخل ہونے سے پہلے اس کا استقبال کرے، اور اس کے مرتبہ اور منصب کی خبر دیتے ہوئے قاضی کے سامنے داخل کردے، اور حاجب کا قاضی کے پاس داخل ہونا تمام لوگوں سے پہلے ہونا چاہئے، تاکہ وہ دروازہ پر حاضر ہونے والوں کو جان لے، پھر جو اس کے پاس داخل ہونا اور بات کرنا چاہتا ہو اسے اجازت دے دے۔

سمنانی نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ: قاضی کو اپنے دروازہ پر موجود

= اور حاکم (۴/ ۹۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۳۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۱، أدب القضاء لابن ابی الدم ۶۰، ۶۱، المغنی ۹/ ۴۹، کشاف القناع ۶/ ۳۱۳، المہذب ۲/ ۲۹۳۔

(۱) أدب القضاء رص ۶۱ بحوالہ ادب القاضی للماوردی ۱/ ۲۰۴۔

اپنے ساتھیوں، معاونین، اوران کی جگہ پر رہنے والوں کی جانچ کرنی چاہئے، اور ان کو گھٹیا کھانوں سے روکنا چاہئے، جن کا درست کرنا ضروری ہوان کو درست کرنا چاہئے، اوران میں سے جو فساد اور خیانت میں مشہور ہو اسے دور بھگانا چاہئے، اس لئے کہ ان کا عیب اس کی طرف لوٹتا ہے، اوران کا عمل اسی کے لئے عار بنتا ہے۔ اور اگر وہ ان کے بگاڑ اور خیانت پر مطلع ہو اور اس کی نکیر نہ کرے تو گناہ میں ان کا شریک بن جائے گا، اور بعض اوقات یہ چیز اس کے فسق کا موجب ہوگی جبکہ اس کی نکیر کرنے اور ازالہ کرنے پر قدرت رکھنے کے باوجود ان کو اسی پر برقرار رکھے، اس لئے کہ یہ لوگ شرع اور دین کے معاون ہیں، لہذا ان پر واجب ہے کہ شریعت کے زیادہ واقف کار اور دین کے زیادہ پابند ہوں[۱]۔

ششم- میراث میں محجوب کرنے والا:

۱۱- میراث کا حاجب (محجوب کرنے والا): وہ ہے جو میراث کی اہلیت رکھنے والے (اس طور پر کہ اس کا سبب (وراثت) قائم ہو گیا تھا) کو وراثت سے کلی طور پر یا اس کے دوحصوں میں زیادہ والے حصے سے اس (مانع) کی موجودگی کی وجہ سے روک دے۔

دیکھئے: اصطلاح ''حجب''۔

(۱) روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ للسمنانی ۱/ ۱۱۹، ۱۲۴۔

حاجت

تعریف:

۱- حاجت کا اطلاق ضرورت، نیز جس چیز کی ضرورت ہو اس پر کیا جاتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں شاطبی کی تعریف کے مطابق حاجت اس چیز کو کہتے ہیں جس کی ضرورت وسعت دینے اور تنگی کو دور کرنے کے لئے پڑتی ہے، جس تنگی کی وجہ سے عموماً مصلحت کے فوت ہونے سے حرج ومشقت لاحق ہوتی ہے، اور اس کی رعایت نہ کرنے پر احکام شرع کے مکلّف لوگوں پر فی الجملہ حرج ومشقت آتی ہے[۲]۔

اہل اصول اس کو مصلحت کے مراتب میں سے ایک مرتبہ قرار دیتے ہیں، اور یہ ''ضروری'' اور ''تحسینی'' کے درمیان (کا مرتبہ) ہے[۳]۔

عام طور سے فقہاء ''حاجت'' کو زیادہ عام معنی میں استعمال کرتے ہیں، یعنی جو ضرورت کو بھی شامل ہوتا ہے، اور ضرورت بول کر اس سے حاجت مراد لیتے ہیں، جو ضرورت سے ادنی (درجہ کی چیز) ہے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الکلیات للکفوی مادہ: ''حوج''۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۰، ۱۱۔

(۳) فواتح الرحموت ۲/ ۲۶۲، ارشاد الفحول ر ۲۱۶، المستصفی ۱/ ۲۸۹، جمع الجوامع ۲/ ۲۸۱۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ضرورت:

۲- لغت کے اعتبار سے ضرورت ''ضر'' سے (مشتق) ہے جو نفع کی ضد ہے، ازہری کہتے ہیں: جسم کی ہر بدحالی، فقر اور شدت ''ضرّ'' ہے جو (ضاد کے) ضمہ کے ساتھ ہے، اور جو نفع کی ضد ہے وہ ''ضرّ'' ہے جو فتحہ کے ساتھ ہے [1]۔

جرجانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسی مصیبت ہے جس کے دفع کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہو [2]۔

اہل اصول کے نزدیک ضرورت ان امور (کو کہتے ہیں) جو دین و دنیا کے مصالح کے قیام یعنی دین، عقل، جان، نسل اور مال کی حفاظت کے لئے ضروری ہوں کہ اگر وہ نہ ہوں تو دنیا کے مصالح صحیح طریقہ پر جاری نہ رہ سکیں، بلکہ بگاڑ اور باہمی نزاع ہو اور زندگی فوت ہوجائے، اور آخرت میں نجات اور نعیم (آسودہ حالی) فوت ہوجائے اور کھلا ہوا خسارہ ہاتھ آئے [3]۔

حاجت اور ضرورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت اگرچہ جہد و مشقت کی حالت ہے، لیکن ضرورت سے کم اور اس کا مرتبہ ضرورت سے ادنی ہے، اور اس کے فقدان سے ہلاکت واقع نہیں ہوتی۔

ب-تحسین:

۳- لغت میں تحسین کے معنی تزیین (مزین کرنے) کے ہیں، اور طبیعت کی مناسبت کے اعتبار سے تحسین جیسے ہمارا یہ کہنا: گلاب کی خوشبو عمدہ ہے، یا صفت کمال کے اعتبار سے تحسین جیسے ہمارا یہ لکھنا: علم

(۱) المصباح المنیر، الصحاح، القاموس مادہ: ''ضرر''۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) الموافقات ۲/۸، ۱۱، المستصفی ۱/۲۸۷۔

اچھی چیز ہے، تو اس کا مصدر بغیر کسی اختلاف کے عقل ہے۔

شرعی ثواب کے اعتبار سے تحسین میں معتزلہ اشاعرہ اور ماترید یہ کے درمیان اختلاف ہے، معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ حسن و قبح کے ادراک میں عقل آزاد ہے، اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا مصدر شرع ہے اور ماتریدیہ اس بات کے قائل ہیں کہ بعض افعال کے حسن و قبح کا ادراک کرنے میں عقل آزاد ہے، اور یہ لازم نہیں ہے کہ شرع ہمارے ادراک کے موافق آئے، جیسا کہ وہ حالت جو عقل سے مخفی ہو [1]۔

مقاصد شریعت میں سے ایک مقصد کی حیثیت سے تحسینات نام ہے عمدہ عادات میں سے مناسب عادات کو اختیار کرنے، نیز ان گھٹیا حالات سے اجتناب کرنے کا جن کو اکثر عقلیں ناپسند کرتی ہوں، اور اس کی جامع عمدہ اخلاق وصفات ہوتی ہیں [2]۔

یا تحسینات وہ ہیں جن کی طرف ضرورت اور حاجت تو داعی نہ ہو، لیکن وہ عادات اور معاملات میں تزیین، تیسیر اور عمدہ اسلوب کی رعایت کے لئے واقع ہوں [3]۔

اس بنیاد پر تحسینات حاجیات کے مرتبہ سے ادنی مرتبہ ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح: ''تحسین'' اور ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھی جائے۔

ج-استصلاح:

۴- مصالح مرسلہ وہ ہیں جن کو معتبر یا غیر معتبر ماننے کی شہادت کوئی اصل شرعی نہ دیتی ہو [4]۔

(۱) کشف الأسرار ۴/۲۳۰، طبع دارسعادات استنبول، شرح الکوکب المنیر ۱/۳۰۲۔
(۲) الموافقات ۲/۱۱۔
(۳) المستصفی ۱/۲۸۶، ۲۹۰، الأحکام للآمدی ۳/۴۹۔
(۴) جمع الجوامع ۲/۲۸۴، الأحکام للآمدی ۳/۱۳۸، ارشاد الفحول ۲۱۸۔

وہ ضروری، حاجی اور تحسینی میں منقسم ہوتا ہے، اور اس طرح وہ حاجت کے مقابلہ میں عام ہے۔

د- رخصت:

۵- رخصت وہ ہے جس کو حرام قرار دینے والی دلیل کے ہوتے ہوئے کسی عذر کی وجہ سے مباح قرار دیا جائے، یا وہ جس کی بناء بندوں کے اعذار پر ہو[۱]۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رخصت حاجت ہی کا ایک اثر ہے۔

حاجت سے استدلال:

۶- حاجت مصلحت کے مراتب میں درمیانی مرتبہ ہے، اور اس کو حجت ماننے میں اہل اصول کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔

امام غزالی "مستصفی" میں فرماتے ہیں: اگر مصلحت محل حاجت میں واقع ہو اور کسی اصل کے ذریعہ اس کی تائید نہ ہو تو صرف اسی کے ذریعہ حکم لگانا جائز نہ ہوگا، البتہ وہ ضرورت کی جگہ جاری ہوتی ہے، لہذا اس میں کوئی بعد نہیں ہے کہ کسی مجتہد کا اجتہاد اس تک پہنچ جائے (اور اس سے استدلال کرے)۔

ایسی ہی بحث "روضۃ الناظر" میں ہے۔

اسی وجہ سے بعض حنفیہ کا قول ہے کہ حاجت جب عام ہو تو کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے، اور جس کو غزالی نے اختیار کیا ہے یہ ان اقوال میں سے ایک ہے جس کا ذکر ابو اسحاق شاطبی نے "الاعتصام" میں کیا ہے، اور اس قول کو قاضی اور اہل اصول کی ایک جماعت کی طرف منسوب کیا ہے۔

دوسرا قول: اس کو معتبر ماننے اور اس پر مطلقاً احکام کی بنا رکھنے کا ہے، اور یہ قول امام مالک کا ہے، قرافی ذخیرہ میں فرماتے ہیں: امام

(۱) التعریفات للجرجانی۔

مالک کے نزدیک حاجت کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے رسولوں کی بعثت بندوں کے مصالح کی تحصیل کے لئے کی ہے جیسا کہ استقراء سے ظاہر ہے، تو مصلحت جہاں بھی پائی جائے گی غالب گمان یہی ہوگا کہ وہ شرع میں مطلوب ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا اعتبار اس شرط کے ساتھ کیا جائے گا کہ وہ ثابت شدہ اصول کے معانی سے قریب ہو، یہ قول امام شافعی اور اکثر حنفیہ کا ہے، اس تفصیل کو امام جوینی نے بیان کیا ہے(۱)، تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں آئے گی۔

حاجت کی رعایت کرنا مقاصد شریعت میں سے ایک مقصد ہے:

۷- حاجت کی ضرورت گنجائش اور آسانی دینے نیز اس تنگی کو دور کرنے کے لئے پڑتی ہے جو حرج کا سبب بنتی ہے۔

اور احکام شرعیہ میں آسانی پیدا کرنا اور مشقت وحرج کو دور کرنا شریعت کے اصول میں سے ہے۔

شاطبی فرماتے ہیں: شریعت کا مقصد مشقتوں کا مکلّف بنانا اور اس کا بوجھ ڈالنا نہیں ہے[۲]۔

اور تمام تکالیف بندوں کی دینوی واخروی مصلحتوں کی طرف ہی لوٹتی ہیں۔

دنیا وآخرت کی مصلحتیں تین قسم کی ہیں، اور ان میں ہر قسم دوسرے سے جداگانہ ہے:

جہاں تک مصالح دنیا کا تعلق ہے تو وہ ضرورات، حاجات، تتمات اور تکمیلات پر منقسم ہوتے ہیں، چنانچہ کھانے، پینے، رہنے،

(۱) المستصفی ۱/ ۲۹۳، ۲۹۴، روضۃ الناظر ۸۷، الذخیرہ ۲/ ۱۴۲، ۱۴۳ ہامش الفروق ۴/ ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، الإعتصام ۲/ ۹۵، ۹۶۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۲۱، ۱۲۲۔

نکاح کرنے اور دوسری چیزوں میں سے ادنی مقدار جو کفائت کرنے والی ہو ضروری ہے، اور ان میں جو اعلی مرتبہ کی چیزیں ہوتی ہیں جیسے عمدہ غذائیں، بہترین لباس اور وسیع محلات وہ تتمات وتکمیلات میں سے ہیں، اور جو چیزیں ان کے درمیان کی ہیں وہ حاجات میں سے ہیں۔

جہاں تک آخرت کے مصالح کا تعلق ہے تو واجبات پر عمل کرنا اور محرمات سے بچنا ''ضروری'' ہے، اور سنن مؤکدہ کا عمل حاجات میں سے ہے اور اس کے سوا مندوبات کا تعلق تتمات اور تکمیلات میں سے ہے اور حاجیات اگر چہ اس اعتبار سے ضروریات سے کم مرتبہ کی ہیں کہ ضروریات ہی اصل ہیں حاجیات اس کی تکمیل کرتی ہیں، اور ان کی حفاظت ضروریات کی حفاظت کا ذریعہ ہے، اسی طرح حاجیات کا ترک کرنا بالآخر ضروریات کے ترک کا سبب بن جاتا ہے، اس لئے کہ ادنی میں خلل ڈالنے کی جرأت کرنے والا اس کے ماسوا پر جرأت کرنے کا محل ہوتا ہے، لہذا حاجیات میں خلل ڈالنے کی جرأت کرنے والا ضروریات میں خلل ڈالنے کی جرأت کرے گا۔

اسی لئے شارع نے ان تینوں بنیادوں (ضروریہ، حاجیہ، تحسینیہ) کی حفاظت کا قصد کیا ہے، اور یہ ایسا مسئلہ ہے جس کے شرعی طور پر ثابت ہونے، نیز اس کے اعتبار کے شرعاً مقصود ہونے میں اہل شرع میں سے کسی بھی مجتہد کو شک نہیں ہے، اور اس کی دلیل شریعت کا استقراء، اس کے کلی اور جزئی دلائل اور ان عام امور پر غور وفکر کرنا ہے جن پر شریعت مشتمل ہے[1]۔

وہ چیزیں جن میں حاجت جاری ہوتی ہے:

۸- حاجت کی رعایت عبادات، عادات، معاملات اور جنایات میں کی جاتی ہے۔

عبادات میں جیسے کہ وہ رخصتیں ہیں جو مرض اور سفر کی وجہ سے مشقت لاحق ہونے کی بنا پر تخفیف پیدا کرتی ہیں۔

اور عادات میں جیسے شکار اور ان پاکیزہ اور حلال چیزوں سے کھانے، پینے، رہنے اور سواری وغیرہ کرنے کے طور پر لطف اندوز ہونے کی اباحت ہے۔

اور معاملات میں جیسے قراض (مضاربت)، مساقاۃ، سلم اور عقد میں توابع کو متبوعات پر الغاء کر دینا، جیسے درخت کے پھل اور غلام کا مال۔

اور جنایات میں جیسے لوث[1] (کمزور ثبوت)، خون کو رد کر دینا اور قسامت[2] کی بنیاد پر حکم لگانا، عاقلہ پر دیت مقرر کرنا اور کاریگر کو ضامن بنانا اور اسی انداز کی چیزیں[3]۔

حاجت کا تنوع:

مختلف اعتبار سے حاجت کی مختلف قسمیں ہیں، اس میں سے کچھ یہ ہیں:

عموم اور خصوص کا اعتبار:

۹- حاجت کبھی اس معنی میں عام ہوتی ہے کہ تمام لوگ اپنے عام مصالح سے تعلق رکھنے والی چیزوں میں اس کے محتاج ہوتے ہیں،

---

(۱) الموافقات ۸/۲، ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۷، ۳، ۹، ۴، قواعد الاحکام ۶۰/۲، ۶۱۔

(۱) لوث: یعنی مدعی، ولی دم کی سچائی کا قرینہ۔

(۲) قسامت کی تعریف جرجانی نے یہ کی ہے کہ وہ نام ہے ایسی قسموں کا جو خون میں متہم لوگوں پر منقسم کر دی جاتی ہے، اور جب وہ قسمیں کھا لیتے ہیں تو ان سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے، اور ان پر دیت واجب ہو جاتی ہے۔
اور شافعیہ کے نزدیک قسامت ان قسموں کا نام ہے جو اولیاء دم مدعی علیہم پر قتل ثابت کرنے کے لئے کھاتے ہیں۔

(۳) الموافقات ۱۱/۲۔

جیسے کھیتی، کاریگری، تجارت، عادلانہ سیاست اور درست فیصلہ کی حاجت۔

اسی وجہ سے بیع، اجارہ، مضاربت، مساقاۃ، کفالہ، حوالہ، صلح اور دوسرے عقود مشروع ہوئے۔

یہ عقود عام طور سے اصلاً کسی عذر کی وجہ سے مشروع ہوئے، پھر مباح ہو گئے، گرچہ حاجت بھی نہ رہی ہو، تو قرض میں مثال کے طور پر انسان کے لئے قرض لینا جائز ہے، اگرچہ اسے قرض لینے کی حاجت نہ ہو، اور مساقات کے معاملہ میں اس کے لئے معاملہ کرنا جائز ہے، چاہے وہ خود یا اجرت دے کر اس کی سینچائی کی قدرت رکھتا ہو[(۱)]۔

اسی طرح بعض عقود کی کچھ جزئیات کا نہ پایا جانا عقود کی کلیات کو حاجیت سے باہر نہیں نکالتا، چنانچہ "فواتح الرحموت" میں حاجیات کی مثال بیع، اجارہ، مضاربت اور مساقاۃ کے عقود سے دی ہے، پھر فرمایا: سوائے بعض عقود کی کچھ جزئیات کے کہ وہ ضروریات میں سے ہوں گی، مثلاً بچہ کے لئے مرضعہ کا اجرت پر رکھنا، اس لئے کہ اگر مرضعہ کو اجرت پر رکھنا مشروع نہ ہو تو بچہ کی جان تلف ہو جائے گی، لہذا وہ جان کی حفاظت کی ضرورت کے تحت آ گیا، اسی طرح بقدر کفاف غذاء اور گرمی، سردی سے بچانے کے لائق لباس کی خریداری (کا معاملہ ہے)، لیکن ان جزئیات کی کمی کے باعث کلیاتِ عقود حاجیت سے خارج نہ ہوں گی[(۲)]۔

کبھی کبھی حاجت اس معنی میں خاص ہوتی ہے کہ ایک فرد یا محدود تعداد میں افراد کو اس کی حاجت ہوتی ہے اور اس کی مثال جیسے برتن کو چاندی سے مضبوط کرنے کی حاجت یا دارالحرب میں مال غنیمت سے کھانے کی حاجت یا کسی مرض جیسے خارش یا کھجلی ہونے کی

(۱) الاشباہ للسیوطی ص/۹۷ طبع عیسی الحلبی، ہامش الفروق ۲/۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱۔
(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲/۲۶۲۔

وجہ سے مرد کو ریشم پہننے کی حاجت اور مشرکین کو غیظ و غضب میں مبتلاء کرنے کے لئے جنگی آلات کو سنوارنے اور جنگ میں دونوں محاذوں کے درمیان تکبرانہ چال چلنے کی اباحت[(۱)]۔

۱۰- ایک شخص سے دوسرے شخص کے درمیان حاجت مختلف ہو جاتی ہے، چنانچہ جو چیز ایک شخص کے لئے حاجت ہو کبھی وہ دوسرے کے لئے حاجت نہیں ہوتی، تو خادم کبھی کسی فقیر شخص کے لئے حاجت ہوتا ہے، مثلاً وہ ایسے گھروں کا ہو جو اپنے ہاتھ سے اپنی خدمت انجام نہیں دیتے، چنانچہ جس کے ذمہ اس کا نفقہ ہوگا اس پر اس کے لئے خادم مہیا کرنا ضروری ہوگا، جہاں تک اپنی خدمت کر لینے والے عادی (عام) آدمی کا تعلق ہے تو اس کو خادم کی حاجت نہیں ہے[(۲)]۔

زمانوں، شہروں، ادوار اور حالات کے اعتبار سے:

۱۱- قرافی: فرق نمبر (۲۵۲) میں فرماتے ہیں: ائمہ، قاضیوں اور ولاۃ امور (خلفاء اور گورنر) کے حالات درست کرنا اس وجہ سے مستحب ہے کہ شرعی مقاصد اور مصالح اس وقت تک حاصل نہیں ہوں گے جب تک کہ لوگوں کے دلوں میں والیوں کی عظمت نہ ہو، صحابہ کرامؓ کے زمانے میں لوگوں کی تعظیم زیادہ تر دینداری اور ہجرت میں سبقت کی بنیاد پر ہوتی تھی، پھر نظام میں بگاڑ پیدا ہو گیا، وہ دور گزر گیا اور دوسرا دور آ گیا، جس میں لوگ شکل و ہیئت پر تعظیم کرتے ہیں، لہذا مصالح کے حصول کے لئے صورتوں کا پر عظمت بنانا متعین ہو گیا ہے۔

حضرت عمرؓ جو کی روٹی اور نمک کھاتے تھے، اور اپنے عامل کے لئے ہر دن کے لئے آدھی بکری مقرر کرتے تھے، اس لئے کہ آپ

(۱) الاشباہ للسیوطی ر ۹۸، المنثور فی القواعد ۲/۲۵/۲۶۔
(۲) ابن عابدین ۲/۶۸۲، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۶/۱۵۹۔

جانتے تھے کہ جس حالت پر وہ خود ہیں اگر دوسرا اس پر عمل کرے گا تو لوگوں کے دلوں میں اس کا مرتبہ کم ہو جائے گا، اور وہ اس کا احترام نہیں کریں گے، اور اس پر مخالفت کی جرأت کریں گے، لہذا انظام کی حفاظت کے لئے دوسروں کو دوسری شکل میں رکھنے کی حاجت محسوس کی اور اسی وجہ سے جب شام تشریف لائے اور معاویہ بن ابی سفیان کو پایا کہ انہوں نے حاجب مقرر کر رکھے ہیں، پردہ ڈالا ہوا ہے، نفیس سواریاں اور پر رعب اونچے درجے کے کپڑے اختیار کر رکھے ہیں، اور بادشاہوں کی راہ اپنا رکھی ہے، تو ان سے اس کے بارے میں سوال کیا، انہوں نے جواب میں کہا: ہم ایسی سرزمین میں ہیں جہاں ہمیں اس کی حاجت ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں نہ تو تمہیں حکم دیتا ہوں اور نہ روکتا ہوں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے حال سے تم زیادہ واقف ہو کہ آیا تمہیں اس کی حاجت ہے اور ایسا کرنا بہتر ہے یا تم اس کے حاجت مند نہیں ہو۔

حضرت عمرؓ وغیرہ کے اس طرز عمل سے معلوم ہوا کہ ائمہ اور ولاۃ امور (گورنر وغیرہ) کے حالات زمانوں، شہروں، ادوار اور حالات کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، اسی وجہ سے ان کو ایسی زیب وزینت اور سیاست کی تجدید کی حاجت ہوتی ہے، جو پہلے نہ رہی ہو، اور کبھی کبھار بعض حالتوں میں ایسا کرنا واجب بھی ہو جاتا ہے [(۱)]۔

حکم شرعی کے اعتبار سے:

۱۲ - یہ معلوم ہے کہ احکام شرعیہ کی مشروعیت بندوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے ہوئی ہے، البتہ ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو اصل میں مصلحت اور لوگوں کی حاجت کے پیش نظر مشروع ہوئے، پھر حاجت کے بغیر بھی مباح قرار پائے، اس کی مثال قرض، حوالہ، وصیت، شرکت اور عاریت وغیرہ ہے۔

اور ان میں کچھ ایسے ہیں جو اعذار پائے جانے کی وجہ سے مشروع ہوئے ہیں، اور اسی لئے وہ صرف سبب پائے جانے پر مباح ہوتے ہیں، جیسے سفر کے سبب روزے کا افطار (چھوڑ دینا)، چنانچہ غیر مسافر کے لئے افطار جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ کوئی دوسرا سبب پایا جاتا ہو، اور اسی طرح (اعذار کی وجہ سے مشروع ہونے والے دوسرے احکام کا معاملہ ہے) [(۱)]۔

حاجت کے شرائط:

حاجت کے مقتضی پر عمل کرنے کی کچھ شرطیں ہیں، جن کا خلاصہ ذیل میں آرہا ہے:

۱- اس کے اعتبار کی وجہ سے اصل باطل نہ ہو:

۱۳ - ضروریات مقاصد کے مراتب میں سب سے اعلی مرتبہ ہے، اور اس کو دوسرے مراتب یعنی حاجیات اور تحسینات، جن کو اصل کی تکمیل کرنے والا قرار دیا جاتا ہے، کی اصل مانا جاتا ہے۔

ادنی کو معتبر ماننے کی شرط یہ ہے کہ اس کے اعتبار سے اصل باطل نہ ہو، شاطبی فرماتے ہیں: تکملہ ہونے کے اعتبار سے ہر تکملہ کے لئے ایک شرط ہے۔ وہ یہ کہ اس کو معتبر ماننے سے اصل کا ابطال لازم نہ آئے اور یہ اس لئے ہے کہ جس تکملہ کے اعتبار سے اس کے اصل کا چھوڑنا لازم آئے، تو اس کی شرط لگانا دو وجہوں سے صحیح نہیں ہوگا۔

ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ اصل کے ابطال میں تکملہ کا بھی ابطال ہوتا ہے، اس لئے کہ تکملہ اپنی مکمل کردہ شئی سے مل کر اسی طرح ہوتا ہے جیسے صفت موصوف کے ساتھ مل کر، لہذا جب صفت کے اعتبار سے موصوف کا ختم ہونا لازم آئے گا تو اس سے صفت کا بھی ختم

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۲۰۳۔

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۴۸، ۴۹۔

ہونا لازم آئے گا، اس طریقہ سے تکملہ کا اعتبار اس کے عدم اعتبار تک پہنچا دے گا، اور یہ محال اور نا قابل تصور ہے، اور جب متصور نہیں ہوگا تو تکملہ بھی معتبر نہیں ہوگا، اور کسی اضافہ کے بغیر ہی اصل کا اعتبار ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم تقدیری طور پر یہ مان لیں کہ تکمیلی مصلحت اصلی مصلحت کے فوت ہونے کے ساتھ بھی حاصل ہوگی تو اعتبار کے لئے اصلی کا حاصل کرنا اولی ہوگا، لہذا ضروری ہوگا کہ وہ تکمیلی پر راجح ہو، اس لئے کہ مصلحت کی حفاظت اصل سے ہوتی ہے، اور تکمیلی کا مقصد یہ ہے کہ وہ مکمل کردہ چیز کی معاون کی طرح ہو، لہذا جب وہ اس کے معارض ہو جائے تو معتبر نہیں ہوگی، اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ جان کی حفاظت ایک اہم کلی ہے، اور آداب کی حفاظت مستحسن ہے، چنانچہ آداب کی حفاظت کے لئے نجاستیں حرام قرار دی گئیں، تو اب اگر نجاست کو استعمال کر کے زندگی برقرار رکھنے کی ضرورت داعی ہو تو اس کا استعمال اولی ہوگا۔

اسی طرح اصل بیع ضروری ہے، اور غرر و جہالت سے منع کرنا مکمل ہے، اور اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ بالکل ہی غرر نہ ہو تو بیع کا باب ہی ختم ہو جائے گا، اسی طرح اجارہ ضرورت یا حاجت کے قبیل سے ہے، اور معاوضات میں عوضین کی موجودگی کی شرط لگانا تکمیلات کے باب سے ہے، اور چونکہ اعیان کی بیع میں یہ چیز بغیر دشواری کے ممکن ہے، لہذا سوائے سلم کے معدوم کی بیع سے روک دیا گیا، اور اجارہ میں یہ چیز ممتنع ہے، لہذا اس میں منافع کے موجود اور حاضر ہونے کی شرط لگانا منافع سے معاملہ کا دروازہ بند کر دے گا، اور عقد اجارہ منعقد ہونے کے لئے منافع کا محتاج ہے، لہذا وہ جائز ہے، اگرچہ عوض موجود نہ ہو یا پایا نہ جائے، اور اسی طرح کا مسئلہ علاج وغیرہ کے لئے ستر دیکھنے میں جاری ہے۔

اسی طرح علماء ظالم حکمرانوں کے ساتھ جہاد کے جواز کے قائل ہیں، امام مالک فرماتے ہیں: اگر اس کو ترک کر دیا جائے تو مسلمانوں کو ضرر ہوگا، لہذا جہاد بھی ضروری ہے، اور اس میں والی بھی ضروری ہے، اور والی میں عدالت کا ہونا ضرورت کی تکمیل کرنے والی چیز ہے، اور مکمل کے اعتبار سے جب اصل کو باطل کرنا لازم آئے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا، اسی لئے نبی کریم ﷺ سے ظالم والیوں کے ساتھ جہاد کرنے کا حکم آیا ہے، اس طرح کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، برأكان أوفاجرا"**[۱]

(تم پر ہر امیر کے ساتھ جہاد کرنا واجب ہے خواہ وہ نیک ہو یا فاجر)۔

اسی طرح برے والیوں کے پیچھے نماز کا معاملہ ہے، شاطبی فرماتے ہیں: شریعت میں اس قبیل کی بے شمار چیزیں ہیں، وہ سب کی سب اسی اسلوب پر مبنی ہیں[۲]۔

۲- حاجت قائم ہو نہ کہ منتظر:

۱۴- حاجت کے مقتضی سے رخصت اختیار کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ حاجت کا سبب بالفعل موجود ہو اس کا انتظار نہ ہو، اور حاجت کے مقتضی کو اختیار کرنے کے لئے اس کے وجود کو شرط قرار دینا صرف ان رخصتوں میں ہے جو اعذار کے پائے جانے پر مشروع ہوتی ہیں، رہیں وہ رخصتیں جو اصلاً بندوں کی حاجتوں کے مدنظر ان پر آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لئے مشروع ہیں، جیسے اجارہ، مضاربت، قرض اور مساقاۃ کے عقود تو ان پر اس شرط کا انطباق نہیں ہوتا[۳]، اور یہ قاعدہ ان فقہی جزئیات میں واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے جو رخصتوں پر

---

(۱) حدیث: "الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۰، تحقیق عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲/ ۵۶ طبع دارالمحاسن) نے مکحول عن ابی ہریرہؓ سے کی ہے، اور دارقطنی نے حضرت مکحول اور حضرت ابوہریرہؓ کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶۔

(۳) ہامش الفروق ۲/ ۱۳۹، الموافقات ۱/ ۳۰۳۔

مبنی ہیں اور اس کی کچھ مثالیں یہ ہیں:

الف-سفر ان اعذار میں سے ہے جو نماز میں قصر اور روزہ دار کے لئے افطار (روزہ نہ رکھنے) کو مباح کر دیتے ہیں، البتہ جب تک مسافر بالفعل سفر شروع نہ کر دے نماز میں قصر کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: سفر کی نیت کرنے والے کے لئے قصر کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ وہ اپنی بستی کے گھروں سے نکل جائے، اور ان کو اپنے پیچھے کر دے، امام مالک، امام شافعی، اوزاعی اور ابوثور کا یہی قول ہے، اور تابعین کی ایک جماعت سے بھی یہی قول منقول ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ"(۱) (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کر دیا کرو)۔

وہ جب تک نہ نکلے ملک میں سفر کرنے والا نہیں ہوگا، اور یہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ قصر کی ابتدا اس وقت کرتے تھے جب مدینہ سے نکل جاتے تھے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعت پڑھی (یعنی مقیم کی حیثیت سے) اور ذوالحلیفہ میں دو رکعت پڑھی (یعنی مسافر کی حیثیت سے) (متفق علیہ)(۲)۔

ابن قدامہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ جو رمضان میں سفر کی نیت کرے اس کے لئے روزہ چھوڑنا جائز نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ گھروں کو اپنے پیچھے چھوڑ دے، یعنی ان سے تجاوز کر جائے، اور ان کی عمارتوں سے نکل جائے، اور اس کو مسافر نہیں قرار دیا جائے گا، یہاں

(۱) سورۂ نساء/۱۰۱۔

(۲) المغنی ۲/۲۵۹، ۲۶۰ اور حدیث انس: "قال: صلیت مع النبی ﷺ الظهر" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تک کہ وہ شہر سے نکل جائے، اور جب تک وہ شہر میں ہے اس کے لئے مقیمین کے احکام (ثابت) ہوں گے، اسی وجہ سے وہ نماز میں قصر نہیں کرے گا(۱)، اور اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اس کے ابواب میں دیکھا جائے۔

ب-وضو کے لئے پانی کا موجود نہ ہونا تیمّم کے لئے رخصت کو مباح کر دیتا ہے، لیکن نماز کے وقت کا داخل ہونا شرط ہے، لہذا کسی فرض کے لئے اس کا وقت داخل ہونے کے بعد ہی تیمّم کرے گا۔ برخلاف وضو کے کہ وہ نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے بھی جائز ہے(۲)، اس کی تفصیل اس کے محل میں دیکھی جائے۔

ج-قلیوبی کہتے ہیں: اگر حاجت موجود نہ ہو تو کیا جس کے طاری ہونے کی امید ہے اس کو اختیار کرنا جائز ہے؟ ظاہر یہ ہے کہ نہیں، جیسے ہونے والی کھیتی کی امید میں کتا پالنا وغیرہ(۳)۔

د-"الفواکہ الدوانی" میں ہے: راستہ میں انسان جن چیزوں سے گزرتا ہے مثلاً لوبیا، میوے اور بکری کے دودھ، ان کو مالک کی اجازت کے بغیر کھانے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ محتاج کے لئے بغیر اختلاف کے جائز ہے، رہا غیر محتاج تو ایک قول جواز کا ہے اور ایک قول عدم جواز کا ہے۔

نفراوی کہتے ہیں: ان اقوال میں قول ظاہر ممانعت کا ہے(۴)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے اس قول میں عموم ہے: **"لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه"**(۵) (کسی مرد مسلم کا مال

(۱) المغنی ۳/۱۰۱، منح الجلیل ۱/۴۰۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۴۷ طبع الحلبی، المغنی ۱/۲۳۶۔

(۳) قلیوبی ۲/۱۴۲۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/۳۷۵۔

(۵) حدیث: "لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه" کی روایت دارقطنی (۳/۲۶ طبع دار المحاسن) نے ابوحرہ رقاشی سے کی ہے اور اس کی سند میں کلام ہے، ابن حجر نے "التلخیص" میں اس کو تقویت دینے والے شواہد نقل

اس کی دلی رضامندی کے بغیر جائز نہیں ہے)۔

ھ-قرافی کی ''الفروق'' میں ہے: غیبت حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''وَلَا يَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضًا''(۱) (اور کوئی کسی کی غیبت نہ کیا کرے)۔ اور غیبت سے کچھ صورتیں مستثنی کی ہیں، ان میں سے ایک خیر خواہی کی صورت ہے، اس لئے کہ حضرت فاطمہ بنت قیس کو جب حضرت معاویہ اور ابوجہم نے پیغام دیا اور انہوں نے نبی کریم علیہ السلام سے مشورہ لیا تو آپ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: **"أماأبوجهم فلايضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوک لا مال له"** (۲) (جہاں تک ابوجہم کا تعلق ہے تو وہ اپنا ڈنڈا کندھے سے نہیں اتارتے، اور رہے معاویہ تو وہ فقیر ہیں، ان کے پاس مال نہیں ہے)۔

چنانچہ آپ علیہ السلام نے دونوں میں دو ایسے عیبوں کا ذکر کیا کہ اگر وہ اس کو سنتے تو ناپسند کرتے، لہذا یہ خیر خواہی کی مصلحت سے تھا، اور اس قسم میں یہ شرط ہے کہ اس کی شدید حاجت ہو، اس سے احتراز ہے مطلقا لوگوں کے عیوب ذکر کرنے سے، کہ یہ حرام بلکہ شدید حاجت کے بغیر جائز ہی نہیں ہے(۳)۔

۳- حاجت کے مقتضی کو اختیار کرنا شارع کے قصد کے مخالف نہ ہو:

۱۵- شاطبی فرماتے ہیں: شارع نے مکلّف سے یہ چاہا ہے کہ عمل میں اس کا قصد اس کی تشریع کے قصد کے موافق ہو، اور شریعت بندوں کے مصالح کے لئے مقرر کی گئی ہے، اور مکلّف سے یہ مطالبہ ہے کہ اپنے افعال میں مصالح کا خیال رکھے، اور شارع کے قصد کے خلاف کا ارادہ نہ کرے(۱)۔

شاطبی نے یہ بھی کہا ہے کہ جب معاملہ ظاہر و باطن میں اصل مشروعیت پر ہو تو یہی مطلوب ہے، اور اگر ظاہر موافق ہو اور مصلحت مخالف ہو تو فعل غیر صحیح اور غیر مشروع ہوگا(۲)۔

اسی لئے لوگوں کے مصالح کے واسطے آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لئے حاجت کی بنیاد پر مباح کئے جانے والے عقود کے بارے میں شریعت میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کی مخالفت جائز نہیں ہے، اور اسی میں سے نکاح ہے، چنانچہ اس کا اصل مقصد تناسل وتوالد ہے، اور اس کے بعد انس طلب کرنا اور حلال سے فائدہ اٹھا کر دنیوی واخروی مصالح پر تعاون کرنا اور ممنوع میں پڑ جانے سے بچنا ہے، تو مشروعیت نکاح میں یہ تمام چیزیں شارع کا مقصود ہیں، اور ان امور کو ختم کر دینا مقاصد شارع کے خلاف ہے، جیسے عورت سے اس لئے نکاح کرے تاکہ اس کو تین طلاق دینے والے شخص کے لئے حلال کر دے اور جیسے نکاح متعہ اور اس طریقہ کا ہر نکاح(۳) اور ان میں سے بعض میں اختلاف ہے جن کی طرف اصطلاح: ''نکاح'' میں رجوع کیا جائے۔

اسی میں سے اجارہ ہے، اس لئے کہ وہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہے، لہذا جس سے شریعت نے روکا ہو اس سے بچنا ضروری ہے، اور اسی لئے نوحہ کرنے، گانا گانے، بانسری بجانے نیز ہر اس چیز کو اجرت پر رکھنا جائز نہیں ہے جس کا نفع حرام ہو(۴)۔

قرض لوگوں کی حاجت اور لوگوں کے ساتھ بھلائی کرنے کی

= کئے ہیں (التلخیص الحبیر ۳/ ۴۶، ۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) سورۂ حجرات / ۱۲۔

(۲) حدیث: ''أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه و أما معاوية......'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الفروق ۴/ ۲۰۵، ۲۰۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۷۰، ۳۹۰۔

---

(۱) الموافقات ۲/ ۳۳۱۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۸۵۔

(۳) الموافقات ۲/ ۳۹۶، ۳۹۷، المغنی ۶/ ۶۴۴، ۶۴۶۔

(۴) المغنی ۵/ ۵۵۰، ہامش الفروق ۴/ ۸۔

مصلحت سے مشروع ہوا ہے، جب وہ بھلائی کے باب سے نکل جائے تو ممنوع ہوگا، اس لئے کہ یا تو قرض دینے والا اس سے نفع حاصل کرنے والا ہوگا یا ثمن اور سلف (قرض) کے درمیان تردد ہوگا، اس لئے کہ معروف غیر متعین ہے، اور ممنوع شئی یعنی قواعد کی مخالفت متعین ہے[۱]۔

زکاۃ کی مشروعیت کا مقصد بخل کی برائی کو دور کرنا اور مسکینوں پر مہربانی کرنے کی مصلحت کو بروئے کار لانا ہے، لہذا جو شخص وجوب زکاۃ سے فرار اختیار کرنے کے لئے سال کے آخر میں اپنا مال ہبہ کر دے، پھر جب دوسرا سال آئے یا اس سے پہلے ہی اس کو ہبہ کے طور پر لے لے، تو اس عمل میں صفت بخل کی تقویت، اس کی امداد نیز مسکینوں کے مفاد کو ختم کیا جانا پایا جا رہا ہے، لہذا اس ہبہ کی شکل اس ہبہ کی نہیں ہے جس کو شریعت نے مستحب قرار دیا ہے، اس لئے کہ ہبہ موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا جائے) پر مہربانی، احسان اور وسعت دینے کو کہتے ہیں، خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر، اور یہ ہبہ دلوں سے بخل کو دور کرنا اور اللہ کے بندوں کے ساتھ حسن سلوک کرنا جو شارع کا مقصد ہے اس کے منافی ہے، اور غیر شرعی امر کا ارتکاب شرعی حکم کو منہدم کرنے والا ہے[۲]۔

اسی طرح یہ جائز نہیں کہ کسی سبب کے مقتضی سے رخصت حاصل کرنے کے لئے انسان اس سبب کے ایجاد کا حیلہ کرے، جیسے نماز میں قصر کرنے کے لئے سفر کرنا، یا دن میں کھانے کے لئے رمضان میں سفر کرنا، یا اس کے پاس اتنا مال ہو جس سے حج پر قادر ہو اور اس کو ہبہ کر دے، تا کہ اس پر حج واجب نہ ہو، اور جیسے متفرق کو جمع کر کے یا مجتمع کو متفرق کر کے زکاۃ سے فرار اختیار کرنا، اور جیسے وہ زوجہ جو شوہر کی باندی یا سوکن کو دودھ اس لئے پلاتی ہے تا کہ یہ شوہر پر حرام ہو جائیں، یا کسی ثابت نہ ہونے والے حق کو ثابت کرنا، جیسے دین کے اقرار کی صورت میں وارث کے لئے وصیت کرنا[۱]۔

اس قاعدہ کی اصل اور جن مسائل کی بنیاد اس قاعدہ پر ہے ان میں اختلاف اور تفصیل ہے، ملاحظہ ہو: اس کی جگہ اور "حیلہ" کی بحث میں۔

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے:

۱۶- ان قواعد فقہیہ میں سے جن کا ذکر ابن نجیم، سیوطی اور زرکشی نے کیا ہے، اور وہ مجلّہ احکام میں بھی ہیں، یہ (قاعدہ) بھی ہے کہ حاجت عامہ یا خاصہ ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

حاجت عام ہونے کا معنی یہ ہے کہ تمام لوگ اپنی عام مصلحتوں یعنی تجارت، زراعت، صناعت (کاریگری)، عادلانہ سیاست اور درست حکم سے متعلق چیزوں میں اس کے محتاج ہوں۔

اور حاجت کے خاص ہونے کا معنی یہ ہے کہ ایک فرد یا محدود تعداد میں کچھ افراد یا کوئی مخصوص طبقہ، جیسے کسی متعین پیشہ والے لوگ اس کے محتاج ہوں۔

اور اس کو ضرورت کے قائم مقام کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ احکام میں اثر انداز ہوگی، ممنوع کو مباح کر دے گی، ترک واجب اور اس کے علاوہ قواعد اصلیہ سے مستثنی ہونے والی دوسری چیزوں کو جائز کر دے گی۔

۱۷- الف- حاجت عامہ، جیسے اجارہ، جعالہ (انعام مقرر کرنا) اور حوالہ وغیرہ ہیں، زرکشی امام الحرمین سے نقل کر کے فرماتے ہیں: کتابت، جعالہ اور اجارہ وغیرہ عقود ایسی خاص حاجات کی بنیاد پر جاری ہیں، جو عام ہونے کے قریب قریب ہیں، اور حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کی طرح ہو جاتی ہے اور اس میں حقیقی ضرورت

(۱) الفروق ۲/۴، ہامش الفروق ۴/۴۔
(۲) الموافقات ۲/ ۳۸۵، ۳۸۶۔

(۱) الموافقات ۲/ ۳۷۹، ۳۸۰۔

غالب ہوجاتی ہے۔

اسی میں سے اجارہ کی مشروعیت ہے، باوجودیکہ وہ معدوم منافع پر وارد ہوتا ہے، یعنی جیسے شریعت نے ایک شخص کی ضرورت پوری کرنے کا اہتمام کیا ہے، تو جماعت کی حاجت کے ساتھ ضرورت پوری کرنے کا اہتمام کیسے نہیں کرے گی، اور اگر جماعت کو اس چیز سے منع کردیا جائے جس کی طرف حاجت داعی ہے تو جماعت کے افراد کو ایک شخص کی ضرورت سے بڑھ کر ضرورت ہوگی، لہذا وہ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کی رعایت کی جائے۔

اور اسی میں سے ضمان درک ہے، جس کو خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ بائع نے جب خود اپنی ملک کا سودا کیا تو اس نے جو ثمن لیا ہے وہ تو اس پر دین نہیں ہے کہ وہ اس کا ضامن بنے، لیکن چونکہ لوگوں کو غیر معروف لوگوں سے معاملہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اس لئے اس کو جائز قرار دیا گیا، کیونکہ اس پر اطمینان نہیں ہے کہ کہیں مبیع پر دوسرے کا حق ثابت ہوجائے۔

اور اسی میں سے اس علج (کافر) کا مسئلہ ہے۔ جو قلعہ کی ایک باندی کے عوض کفار کے قلعہ کی رہبری کرے، یہ حاجت کی وجہ سے صحیح ہے، جبکہ معین انعام کا معلوم، مقدور التسلیم اور مملوک ہونا واجب ہے، اور یہ یہاں مفقود ہے [(۱)]۔

اور صلح حق کو گھٹا دینا ہے، اور اس کا نتیجہ بغیر کسی شرعی وجہ کے دوسرے کا مال لینا ہے، (پھر بھی) وہ جائز ہے، اس لئے کہ جب قیدیوں کا فدیہ دینے، خلع کرنے، ظالموں، جنگجوؤں اور شعراء پر ناحق مال صرف کرنے پر ہمارا اجماع ہے، تو خصومت دور کرنے کے لئے یہاں بھی (جواز ہوگا) [(۲)]۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم ر۹۱، ۹۲، الأشباہ للسیوطی ر۹۷، المنثور ۲ر ۲۴، ۲۵۔

(۲) ہامش الفروق ۴ر۸۔

ابن قیم نے ذکر کیا ہے کہ ربا الفضل میں سے جس کی طرف حاجت داعی ہو وہ مباح ہے، جیسے خشک کھجور کے بدلے پکی ہوئی تازہ کھجور کی بیع، تو یہ بیع درحقیقت سود پر مشتمل ہے، اس لئے کہ تازہ کھجور اور خشک کھجور ایک ہی جنس سے ہیں، اور ان میں سے ایک اپنی نرمی کی وجہ سے قطعی طور پر دوسرے سے زیادہ ہے، لہذا وہ دوسرے کے اجزاء سے اس طرح زیادہ ہے کہ اس کو جدا اور ممیّز کرنا ناممکن ہے، اور پختہ ہوجانے کے بعد تر کھجور کو خشک کھجور کے مساوی قرار دینا ممکن نہیں ہے، لہذا مساوات کا ظن تو ہے لیکن یقین نہیں ہے، اس لئے قیاسی طور پر ان میں سے ایک کی دوسرے سے بیع جائز نہیں ہونا چاہئے، لیکن حاجت کی وجہ سے سنت نبویہ میں اباحت آئی ہے [(۱)]، بخاری اور مسلم حضرت زید بن ثابت سے روایت کرتے ہیں: "أن رسول الله ﷺ رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا" [(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے عرایا میں کیلاً اس کی مقدار کے بدلہ میں بیع کرنے کی رخصت دی ہے)۔

یہ حاجت عامہ کی کچھ مثالیں تھیں۔

۱۸ – ب – خاص حاجت کی کچھ مثالیں نیچے آرہی ہیں:

زرکشی نے قاعدہ "الحاجة الخاصة تبيح المحظور" (خاص حاجت ممنوع کو مباح کردیتی ہے) کی تطبیقات میں سے دارالحرب میں کافروں کا کھانا کھانے کا ذکر کیا ہے، اس لئے کہ مال غنیمت جمع کرنے والوں کے لئے حاجت کی بنیاد پر بطور رخصت کے یہ جائز ہے، اور یہ شرط نہیں ہے کہ اس کے ساتھ دوسرا کھانا نہ ہو، بلکہ وہ اپنی کفایت کے بقدر لے لے گا، اگرچہ اس کے ساتھ دوسرا (کھانا بھی) ہو۔

خاص حاجت ہی کی مثال خارش اور کھجلی کی حاجت سے ریشم

(۱) إعلام الموقعین ۲ر۱۵۹۔

(۲) حدیث: "رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا" کی روایت بخاری (الفتح ۴ر۳۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ر۱۱۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔

پہننے کا معاملہ ہے، فقہاء نے اس (ریشم) سے بے نیاز کرنے والی کسی دوا یا لباس کے وجود کی شرط لگانے سے سکوت اختیار کیا ہے، جس طرح کہ نجاست سے علاج کرنے میں ہے۔

عز بن عبدالسلام نے اپنے ''قواعد'' میں بیان کیا ہے کہ کھیتی اور جانوروں کی حفاظت کرنے نیز شکار حاصل کرنے جیسی حاجت شدیدہ کے بغیر کتا پالنا جائز نہیں ہے[۱] اور اس کے علاوہ بہت سے مسائل ہیں جن کو فقہاء نے بیان کیا ہے۔

حاجت کے اسباب:

۱۹ - انسان اس چیز کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی دینی اور دینوی مصلحتوں کو حرج ومشقت کے بغیر پورا کر دے، اور ہر وہ حرج ومشقت جو مصلحت کے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے انسان کو لاحق ہو اس کو حاجت کے اسباب میں مانا جاتا ہے، اسی لئے شاطبی فرماتے ہیں: حاجیات کی ضرورت وسعت دینے اور تنگی کو دور کرنے کے لئے پڑتی ہے جو تنگی عام طور سے ایسے حرج ومشقت کا سبب بنتی ہے جو مطلوب کے فوت ہونے سے لاحق ہوتی ہے[۲]۔

حاجت کے اسباب یا حاجت کے حالات کو دو قسموں میں تقسیم کرنا ممکن ہے:

اول: وہ اسباب جو دراصل مصلحت پر مبنی ہیں اور لوگوں کی دینی ودنیوی زندگی میں مصالح عامہ سے تعلق رکھتے ہیں، یہ وہ مصالح ہیں جن کے لئے ان سے مناسبت رکھنے والی اور ان کو متحقق کرنے والی چیزیں مشروع ہوئیں ہیں، جیسے بیع، اجارہ اور تمام عقود، اسی طرح جنایات، قصاص اور ضمان وغیرہ[۳]۔

(۱) المنثور فی القواعد ۲/ ۲۵، ۲۶، قواعد الأحکام ۲/ ۱۳۹۔
(۲) الموافقات ۲/ ۱۰، جمع الجوامع ۲/ ۲۸۱۔
(۳) الموافقات ۱/ ۳۰۰، ہامش الفروق ۲/ ۱۴۱۔

جب تک زندگی رہے انسان اللہ سبحانہ وتعالی کی عبادت کا مکلّف ہے اور اس کی زندگی کی تکمیل، ماکولات، مشروبات، منکوحات اور دوسرے منافع میں اس کی ضرورتوں اور حاجتوں کو دفع کئے بغیر نہیں ہوسکتی، اور یہ چیز ضرورتوں اور حاجتوں کو دفع کرنے والے تصرفات کو مباح کئے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔

''**قواعد الأحکام**'' میں ہے کہ اللہ تعالی نے لامحدود منافع کے حصول کے لئے بیع وشراء کو مباح قرار دے کر، اور اجارہ، جعالہ اور وکالہ کو جائز قرار دے کر بندوں پر احسان فرمایا ہے[۱]۔

دوم: وہ اسباب ہیں جو طاری ہونے والے ہیں، سیوطی اور ابن نجیم فرماتے ہیں: عبادات وغیرہ میں تخفیف کے یہ سات اسباب ہیں: سفر، مرض، اکراہ (مجبور کر دینا)، نسیان (بھول)، جہل، دشواری، عموم بلوی (ابتلائے عام) اور نقص۔

اور ان سب اسباب کی تفصیل کے سلسلہ میں موسوعہ ۱۴/ ۲۴۵، اصطلاح ''تیسیر'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

حاجت بقدر حاجت مقدر (معتبر) مانی جاتی ہے:

۲۰ - کلی حاجات میں سے جن کو لوگوں کے مصالح کی وجہ سے آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، ان کو صفت دوام اور استمرار حاصل ہے، اور ان سے محتاج اور غیر محتاج دونوں فائدہ اٹھاتے ہیں، جیسے قرض، مضاربت، مساقات وغیرہ، اور یہ چیز قاعدہ ''**الحاجة تقدر بقدرها**'' (حاجت بقدر حاجت ہی معتبر ہوتی ہے) کے تحت داخل نہیں ہوتی۔

رہے وہ احکام جو اعذار طاریہ کے سبب تخفیف اور رخصت پیدا کرنے کے لئے مشروع ہوئے ہیں، تو یہی وہ احکام ہیں جو حاجت

(۱) قواعد الأحکام ۱/ ۲۰۰، ۲۰۱، ۲/ ۶۹، التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۱/ ۱۳۳۔

دفع ہوجانے کے بقدر مباح کئے گئے ہیں، اور حاجت زائل ہونے سے اباحت زائل ہوجاتی ہے[1]۔

اس کی مثالوں میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- جب کسی علاقہ میں حرام اس طرح عام ہو جائے کہ وہاں حلال شاذ ونادر ہی پایا جاتا ہوتو انسان کے لئے اس (حرام) میں سے اتنا استعمال کرنا جائز ہے جتنے کی حاجت متقاضی ہو، اور اس کی حلت ضرورت پر موقوف نہیں ہوگی، اس لئے کہ اگر اس پر موقوف ہوئی تو بندوں کی کمزوری اور اہل کفر وعناد کے اسلامی ملک پر غلبہ حاصل کرنے کا سبب بنے گی، اور لوگ پیشوں، صنعتوں اور مخلوق کے مصالح انجام دینے والے اسباب سے ہٹ جائیں گے۔

امام الحرمین جوینی فرماتے ہیں: ان اموال کو مال حلال کی طرح وسعت نہیں دے گا بلکہ طیبات (عمدہ غذائیں)، نیز اس طرح کی جو چیزیں تتمات کی طرح ہیں ان کے بجائے حاجت کی مقدار پر اقتصار کرے گا[2]۔

ب- گواہ بننے کے لئے گواہوں کا عورت کی طرف دیکھنا اور اطباء (ڈاکٹروں) کا علاج کرنے کی حاجت سے دیکھنا اور جس عورت سے نکاح کی رغبت ہے اگر اس کے قبول کر لینے کی امید ہے تو اس کو عقد سے پہلے دیکھنا اور دین کے شعائر انجام دینے کے لئے، مثلاً ختنہ کرنے اور زانیوں پر حد لگانے کے لئے دیکھنا، یہ سب حاجت کے لئے جائز ہیں اور حاجت سے زائد پر نگاہ ڈالنا حرام ہے[3]۔

(۱) الموافقات ۱/ ۳۰۰، ۳۰۳، ہامش الفروق ۲/ ۱۳۹، قواعد الأحکام ۲/ ۴، ۱۴۱۔

(۲) المنثور ۲/ ۳۱۷، قواعد الأحکام ۲/ ۱۵۹، ۱۶۰۔

(۳) قواعد الأحکام ۲/ ۱۴۰، ۱۴۱، قلیوبی ۳/ ۲۱۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۰، الأشباہ لابن نجیم/ ۸۶۔

غیر محدود حاجات ذمہ پر مرتب نہیں ہوتیں:

۲۱- غیر محدود حاجات کے حقوق انسان کے لئے لازم ہیں، اور اس سے ان کا مطالبہ ہے، البتہ وہ اس کے ذمہ پر مرتب نہیں ہوتیں، اس کی وجہ مندرجہ ذیل ہے:

اگر وہ اس کے ذمہ پر مرتب ہوں تو محدود اور معلوم ہو جائیں گی، اس لئے کہ مجہول ذمہ پر مرتب نہیں ہوتا اور اس کی نسبت ذمہ کی طرف کرنا غیر معقول ہے، لہذا دین کے طور پر اس کا مرتب ہونا صحیح نہیں ہوگا۔

اس کی مثال، صدقات مطلقہ، محتاجی ختم کرنا، محتاجوں کی حاجتیں پوری کرنا، پریشان حالوں کی مدد کرنا اور ڈوبنے والوں کو بچانا ہے،... چنانچہ جب شارع نے فرمایا: "أطعموا القانع والمعتر" (کھلاؤ صبر سے بیٹھنے والے کو اور بے قراری کرنے والے کو) یا فرمایا: "اکسوا العاری" (ننگے کو پہناؤ)، یا فرمایا: "انفقوا في سبیل الله" (اللہ کے راستے میں خرچ کرو)۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر واقعہ میں کوئی مقدار مقرر کئے بغیر اسی کے اعتبار سے ضرورت پوری کی جائے، چنانچہ جب کوئی حاجت متعین ہوجائے تو غور کرنے سے اس کی مقدار جس کی حاجت ہے واضح ہو جائے گی، نص سے نہیں ہوگی، چنانچہ جب کوئی بھوکا متعین ہوجائے تو مخاطب اس اطلاق کے تقاضا کے پیش نظر اس کے کھلانے اور محتاجی دور کرنے کا مامور ہوگا، اور اگر ایسی چیز کھلائے جو اس کی بھوک دور نہ کرے تو جب تک اتنی مقدار نہ کھلا دے جو اس کو کفایت کر جائے اور اس کی وہ حاجت پوری ہوجائے جس کی وجہ سے ابتداءً کھلانے کا حکم دیا گیا ہے، اس وقت تک اس پر مطالبہ باقی رہے گا، اور کفایت کرنے والی مقدار اس متعین شخص کے اوقات اور حالات کے اختلاف سے بدل جاتی ہے[1]۔

(۱) الموافقات ۱/ ۱۵۷۔

بعض حاجتوں کو بعض پر مقدم کرنا:

۲۲ - جب کئی حاجتیں اکٹھا ہو جائیں اور سب کا حاصل کرنا ممکن ہو تو سب حاصل کرلی جائیں گی، اور اس کی مثال مستحقین زکاۃ ہیں جبکہ تمام کی حاجت پوری کرنا ممکن ہو، اور اگر سب کی حاجت پوری کرنا دشوار ہو تو شدید حاجت والے کو دوسرے پر مقدم رکھا جائے گا، اور اسی وجہ سے یہ جائز نہیں ہے کہ انسان نفلی صدقہ کرے، جبکہ صدقہ کی ہوئی چیز کا اپنے یا اپنے اہل وعیال کے نفقہ کے لئے خود محتاج ہو[1] اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور کہا: میرے پاس ایک دینار ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"أنفقه على نفسك، قال: عندي آخر، قال: أنفقه على ولدك، قال: عندي آخر قال: أنفقه على أهلك، قال: عندي آخر قال: أنفقه على خادمك، قال: عندي آخر، قال: أنت أعلم به"** [2] (اسے اپنے او پر خرچ کرلو، اس نے کہا: میرے پاس ایک دوسرا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنی اولاد پر خرچ کرلو، اس نے کہا: میرے پاس ایک دوسرا بھی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے اہل پر خرچ کرلو، اس نے کہا: میرے پاس ایک دوسرا بھی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے خادم پر خرچ کرلو، اس نے کہا میرے پاس ایک اور بھی ہے، آپ نے فرمایا: اس کے بارے میں تم زیادہ جانتے ہو)۔

زکاۃ نکالنے کے بارے میں ابن قدامہ کہتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ الاقرب فالاقرب سے ابتدا کرلے، الا یہ کہ ان میں کوئی زیادہ حاجت مند ہو، تو اس کو مقدم کرے گا، اور اگر غیر رشتہ دار زیادہ محتاج ہو تو اسے دے گا، اور سب برابر ہوں تو اپنے سے اقرب کو مقدم کرے گا، پھر جو پڑوس کے اعتبار سے اقرب ہو اور زیادہ دیندار ہو[1]۔

عز بن عبد السلام اپنی قواعد میں فرماتے ہیں: نفقات ان عبادات میں سے نہیں ہیں جن میں نیتوں کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا آدمی اپنے آپ کو آباء، اولاد اور بیویوں کے نفقہ سے مقدم رکھے گا، اور بیویوں کے نفقہ کو اپنے آباء اور اولاد کے نفقہ پر مقدم رکھے گا، اس لئے کہ وہ اس کی حاجتوں میں سے ہے۔

اور جب دو مضطر (شدید ضرورت مند) جمع ہو جائیں، تو اگر اس کے پاس اتنا ہے جو دونوں کی ضرورت پوری کردے تو اس پر دونوں مصلحتیں حاصل کرنے کے لئے دونوں ضرورتیں پوری کرنا لازم ہوگا، اور اگر اتنا ہی پاتا ہے جو دونوں میں سے ایک کی ضرورت پوری کرتا ہے تو اگر وہ دونوں ضرورت، قرابت، جوار اور صلاح میں برابر ہوں تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس کو ان دونوں میں سے کسی ایک کو دینے کا اختیار ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں کے درمیان تقسیم کردے، اور اگر دونوں میں سے ایک اولی ہو، مثلاً، والد، والدہ، رشتہ دار، بیوی، انصاف پسند امام یا عادل حاکم ہو تو فضیلت رکھنے والے کو مفضول پر مقدم کرے گا[2]۔

حاجت کا اثر:

۲۳ - یہ بات ثابت شدہ ہے کہ لوگوں پر آسانی کرنے اور ان سے حرج ومشقت دور کرنے کے لئے لوگوں کے مصالح ومفاد کو

(۱) المہذب ۱/ ۱۸۲۔

(۲) حدیث أبي هريرة: "أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: عندي" الخ کی روایت احمد (۲/ ۲۵۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۴۱۵ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) المغنی ۲/ ۶۸۹، قواعد الأحکام ۱/ ۵۸۔

(۲) قواعد الأحکام ۱/ ۵۸، ۵۹۔

بروئے کار لانا مقاصد شریعت میں سے ہے۔

اور حاجیات کی ضرورت گنجائش دینے، آسانی پیدا کرنے اور اس حرج کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے جو عام طور سے تنگی کا سبب بنتی ہے۔

اسی لئے بہت سے شرعی احکام میں ہم کو حاجت کا اثر ملتا ہے۔

ذیل میں حاجت کے اثر کو مجملاً بیان کرنا ممکن ہے:

اول: شرعی قواعد سے استثناء (قیاس کی مخالفت):

۲۴- قیاس کی مخالفت بہت سے ایسے عقود میں ظاہر ہوتی ہے جن کی مشروعیت بندوں کے مصالح کے لئے اور ان کی حاجتوں کو دفع کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور اسی میں سے عقد اجارہ ہے، اس لئے کہ اس کو خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے (۱)۔

اور مضاربت میں قیاس عدم جواز کا ہے، اس لئے کہ وہ اجر مجہول بلکہ اجر معدوم کے بدلہ عمل مجہول کے لئے مزدوری پر رکھنا ہے، لیکن قیاس ترک کر دیا گیا، اس لئے کہ لوگوں کو عقد مضاربت کی حاجت ہوتی ہے، کیونکہ انسان کے پاس کبھی مال ہوتا ہے لیکن اس کو تجارت کا سلیقہ نہیں ہوتا، اور کبھی تجارت کا سلیقہ ہوتا ہے لیکن اس کے پاس مال نہیں ہوتا، تو اس عقد کی مشروعیت میں دونوں کی حاجتوں کا دفع کرنا ہے، اور اللہ سبحانہ وتعالی نے عقود کو صرف بندوں کے مصالح اور ان کی حاجتوں کو دفع کرنے کے لئے مشروع فرمایا ہے (۲)۔

اسی میں سے شرط خیار بھی ہے، اس لئے کہ وہ قیاس کے مخالف ہے، لیکن لوگوں کی حاجت کی وجہ سے قیاس کا اعتبار ترک کر دیا گیا (۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۳، ۱۷۴۔

(۲) البدائع ۶/ ۷۹۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۷۹۔

قرافی فرماتے ہیں: جان لو کہ قرض کے قاعدہ میں تین شرعی قواعد کی مخالفت کی گئی ہے، اگر ربویات میں سے ہے جیسے نقدین اور غلہ تو سود کے قاعدہ کی اور اگر حیوان اور دیگر غیر مثلی چیزوں میں سے ہے تو بیع مزابنہ کے قاعدہ کی، یعنی معلوم کی بیع اسی کی جنس کے مجہول کے بدلہ کرنے کی اور مثلیات میں تمہارے پاس جو چیز نہ ہو اس کی بیع کرنے کے قاعدہ کی (مخالفت ہے) اور ان قواعد کی مخالفت کا سبب بندوں کے ساتھ بھلائی کرنے کی مصلحت ہے (۱)۔

عز بن عبدالسلام کی ''قواعد الأحکام'' میں ہے: اللہ تعالی نے مصالح کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں کوشش کرنے کو بندوں کے لئے مشروع قرار دیا ہے، خواہ وہ مصالح فوری حاصل ہونے والے ہوں یا دیر سے، ان میں سے ہر ایک قاعدہ صرف ایک علت کے تحت جمع ہوتا ہے، پھر ان میں سے جس کے کرنے میں شدید مشقت یا مصلحت سے بڑھا ہوا مفسدہ تھا اس کو مستثنی کر دیا۔

اسی طرح ان کے لئے دارین (دنیا و آخرت) یا ان میں سے کسی ایک میں مفاسد کو دور کرنے کے سلسلہ میں کوشش کرنا مشروع ہے، ان میں سے ہر قاعدہ ایک علت کے تحت جمع ہوتا ہے، پھر جس کے اجتناب میں شدید مشقت یا مفسدہ سے بڑھی ہوئی مصلحت تھی اس کو مستثنی کر دیا اور یہ سب اپنے بندوں پر رحم کھانے کا ثمرہ ہے، اور ان سب کی تعبیر قیاس کی مخالفت سے کی جاتی ہے، اور یہ چیز عبادات، معاوضات اور تمام تصرفات میں جاری ہے (۲)۔

دوم: عرف وعادت کو اختیار کرنا:

۲۵- کبھی کبھی لوگوں کی مصلحتیں اور حوائج تقاضا کرتی ہیں کہ عرف وعادات کو اختیار کیا جائے، لیکن مقصود عرف صحیح ہے، اور یہ وہ ہے جس

(۱) الفروق ۴/ ۲۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/ ۱۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کا لوگوں میں کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کئے بغیر عرف پایا جاتا ہو، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں: ''الثابت بالعرف کالثابت بالنص'' (عرف سے ثابت ہونے والا حکم نص سے ثابت ہونے والے حکم کی طرح ہے)، اور قواعد فقہیہ میں سے ہے کہ عادت محکم ہوتی ہے یعنی شرعاً معمول بہ ہوتی ہے۔

شاطبی کہتے ہیں: جاری عادات کا شرعی طور پر اعتبار ضروری ہے، خواہ وہ اصل میں شرعی رہی ہوں یا غیر شرعی، یعنی خواہ وہ شرعی طور پر دلیل سے صیغہ امر یا نہی کے ذریعہ ثابت ہوتی ہوں، یا اجازت کے انداز میں دلیل سے ثابت شدہ ہوں، جہاں تک دلیل سے ثابت شدہ کا تعلق ہے تو اس کا معاملہ ظاہر ہے، رہی اس کے علاوہ والی تو اس کے بغیر مکلّف بنانا صحیح نہیں ہو پائے گا، پھر اس کی علت بیان کی اور کہا: اس لئے کہ جب شارع نے مصالح کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ قطعی طور پر معلوم ہے، تو یہ بھی لازم ہے کہ قطعی طور پر عادات کا اعتبار کرے، اس لئے کہ تشریع کی اصل مصالح کا سبب ہے، اور تشریع دائمی ہے، تو مصالح بھی اسی طرح دائمی ہوں گے، اور تشریع میں اس کے عادات کو معتبر ماننے کے معنی یہی ہیں۔

ایک اور وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر عادات معتبر نہ ہوتیں تو ایسی چیز کا مکلّف بنانا لازم آتا جس کی طاقت نہیں اور یہ ناجائز یا غیر واقع ہے [1]۔

گھر بیچنے کے بارے میں ابن عابدین کہتے ہیں: اصل یہ ہے کہ جو چیز نہ دار کی عمارت میں سے ہو، نہ اس سے متصل ہو وہ (بیع میں) داخل نہ ہوگی، الا یہ کہ عرف جاری ہو کہ بائع اس کو مشتری سے نہ روکتا ہو، لہٰذا کنجی متصل نہ ہونے سے قیاساً داخل نہیں ہوتی بلکہ استحساناً داخل ہوتی ہے، اور عرف کی بنا پر ہم اس کے داخل ہونے کے قائل ہیں [1]۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سوم: حاجت کی وجہ سے ممنوع کی اباحت، اسی طرح وہ چیز جو سد ذریعہ کے طور پر حرام قرار دی گئی ہو:

۲۶ - ریشم مردوں کے لئے حرام ہے لیکن تکلیف زائل کرنے اور کھجلی جیسی حاجت کو دور کرنے کے لئے اس کا پہننا جائز ہے [2]۔

اجنبی عورت کی طرف دیکھنا حرام ہے، لیکن منگنی کے وقت اور تعلیم دینے کے لئے، نیز گواہ بنانے کے لئے مباح ہے [3]۔

سوال حرام ہے، اس لئے کہ اس میں ذلت اور حقارت ہے، لیکن حاجت کی وجہ سے جائز ہے، اور نبی کریم ﷺ سے مسلم کی روایت کردہ حضرت قبیصہ ابن مخارق ہلالی کی حدیث میں اس حاجت کی جگہوں کی حدیں مقرر فرمادی گئی ہیں جو سوال کو مباح کر دیتی ہیں، حضرت قبیصہ فرماتے ہیں: میں نے ایک (مالی) ضمانت لے لی، اور اس کے لئے مانگنے کے واسطے رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''**أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها، قال: ثم قال: ياقبيصة، إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله، فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش (أو قال سدادا من عيش) ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثه من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلانا فاقة، فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش (أوقال سدادا من**

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۴، رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۵۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۵۸، المنثور ۲/ ۲۵، ۲۶۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم ۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الاشباہ للسیوطی ۸۷، الاختیار ۳/ ۱۵۴۔

عیش) فما سواھن من المسألة یاقبیصة سحتا یأکلھا صاحبھا سحتا"[1] (ٹھہرے رہو یہاں تک کہ صدقہ آجائے، اور ہم تمہارے لئے اس کا حکم کر دیں، کہتے ہیں: پھر فرمایا: اے قبیصہ! مانگنا صرف تین میں سے کسی ایک کے لئے ہی جائز ہے: ایک وہ شخص جس نے ضمانت لی ہو، اس کے لئے مانگنا جائز ہے یہاں تک کہ اسے پالے پھر وہ رک جائے، اور ایک وہ شخص جس کو اس کا مال ہلاک کر ڈالنے والی قحط سالی لاحق ہوگئی ہو تو اس کے لئے مانگنا جائز ہے، یہاں تک کہ وہ زندگی کے گزارہ کے بقدر، (یا فرمایا: زندگی کی درستگی کے بقدر) حاصل کر لے، اور ایک وہ شخص جس کو فاقہ لاحق ہو جائے یہاں تک کہ اس کی قوم کے تین صاحب عقل اشخاص کہیں: فلاں کو فاقہ لاحق ہو گیا ہے، تو اس کے لئے مانگنا جائز ہوگا، یہاں تک کہ زندگی کے گزارہ کے بقدر (یا فرمایا: زندگی کی درستگی کے بقدر) حاصل کر لے، اور اے قبیصہ: ان کے علاوہ مانگنا حرام ہے جس کو سوالی حرام طریقہ سے کھاتا ہے)۔

ابن القیم کہتے ہیں: جو چیز سد ذریعہ کے طور پر حرام کی گئی ہو، راجح مصلحت کے لئے مباح ہوگی[2]۔

چہارم: حدود دفع کرنے میں شبہات کا اعتبار:

۲۷- ابن قدامہ نے بیان کیا ہے کہ حاجت حد سرقہ کو دفع کر دینے والا شبہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے قحط سالی کے سال حد سرقہ نہیں لاگو کی اور اس کو حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں سے ساقط کر دیا، جبکہ انھوں نے ایک دوسرے شخص کا اونٹ چرا لیا اور ذبح کر کے کھا لیا، ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ اس شخص پر محمول کیا جائے گا جو خریدنے کے لئے کوئی چیز نہ پائے یا ایسی چیز نہ پائے جس کے بدلہ خرید سکے، اس لئے کہ وہ جو کچھ کھا رہا ہے اس کے لینے میں اس کو شبہ ہے، اور ابن قدامہ نے اس کی بنا امام احمد کے اس قول پر رکھی ہے: قحط سالی میں ہوں تو میں اس (کا ہاتھ) نہیں کاٹوں گا[1]۔

---

(۱) المغنی ۲/ ۶۶۲، قواعد الأحکام ۲/ ۱۷۲۔
حدیث قبیصۃ بن مخارق الہلالی: "تحملت حمالة......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۱۶۱۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۷۸، جامع الأصول ۳/ ۵۷۴۔

حارصہ

تعریف:

۱- حارصہ لغت میں حرص سے ماخوذ ہے اور اس کے معانی میں شق کرنا اور پھاڑنا ہے، اور اسی سے کہا گیا ہے: "حرص القصار الثوب" یعنی دھوبی نے پٹخ کر کپڑے چیر پھاڑ ڈالے (۱)۔

اصطلاح میں حارصہ سر کے زخموں کی ایک قسم ہے، یعنی سر کا ایسا زخم جو کھال چھیل دے، یعنی اس میں کھرونچ لگادے، کچھ پھاڑ دے، معمولی کھال چھیل دے اور خون آلود نہ کرے، اور حارصہ کو خادشہ (کھرونچ لگانے والا) اور قاشرہ (کھال چھیلنے والا) بھی کہا جاتا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دامیہ:

۲- یہ سر کا ایسا زخم ہے جو کھال میں پھٹن پیدا کردے اور خون بہادے اور اس کو بازلہ اور دامعہ (بھی) کہتے ہیں، اور حنفیہ نے دامعہ اور دامیہ کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ پہلا آنسو کی طرح خون ظاہر کردیتا ہے اور اسے بہاتا نہیں ہے اور دامیہ وہ ہے جو خون میں سیلان پیدا کردے (۳)۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "حرص"۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۷۲، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۱۲، المغنی ۸/۵۵، کشاف القناع ۶/۵۱، المطلع علی ابواب المقنع رص ۳۶۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ب- باضعہ، سر کا وہ زخم ہے جو گوشت چیر دے، یعنی کھال کے بعد اس کو بھی کاٹ اور پھاڑ ڈالے۔

ج- متلاحمہ: وہ ہے جو ہڈی کو چھوڑ کر باضعہ سے زیادہ گوشت میں گھسے اور چیرے۔

مالکیہ کہتے ہیں: متلاحمہ وہ ہے جو گوشت میں متعدد پہلو سے یعنی دائیں بائیں سے گھسے اور ہڈی کے قریب نہ ہو، چنانچہ تعدد نہ ہوتو باضعہ ہوگا۔

د- سمحاق: وہ ہے جو گوشت اور ہڈی کے درمیان والے اس رقیق چھلکے (جھلی) تک پہنچ جائے جس کا نام سمحاق ہے، اسی لئے اس تک جا پہنچنے والے زخموں کو بھی سمحاق کہا جاتا ہے (۱)۔

یہ چاروں فی الجملہ حارصہ کے ساتھ حکم میں مشترک ہیں، اور وہ یہ ہے کہ ان کی ہر نوع میں کسی عادل شخص کے فیصلہ کے مطابق دینا ہوگا۔

سر کے زخموں کی کچھ اور بھی انواع ہیں جن میں سے بعض میں قصاص ہے جیسے موضحہ یعنی جو ہڈی کو واضح کردے اور اس کی سفیدی ظاہر کردے، اور بعض میں کچھ اختلاف اور تفصیل کے ساتھ مقررہ دیت ہے، قصاص نہیں ہے جیسے ہاشمۃ (ہڈی توڑنے والا زخم)، منقلہ (توڑ کر کھسکا دینے والا)، آمہ (ام الدماغ تک پہنچنے والا) اور جائفہ (پیٹ تک پہنچنے والا)، ان میں سے ہر ایک کا حکم ان کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

اجمالی حکم:

۳- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کے یہاں بھی ایک روایت یہی ہے کہ حارصہ میں قصاص نہیں ہوگا خواہ وہ عمدا ہی کیوں نہ ہو، اس

(۱) المطلع علی ابواب المقنع رص ۲۶۷ اور سابقہ مراجع۔

میں صرف ایک عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا(۱)، اس لئے کہ دلیل سمعی (نقلی) کی رو سے اس میں کوئی تاوان مقرر نہیں ہے۔ اور اس کو بے کار قرار دینا ممکن نہیں ہے، لہذا اس میں ایک عادل شخص کا فیصلہ واجب ہوگا(۲)۔

کسی عادل شخص کو حکم بنانے کی کیفیت کیا ہوگی اس کے جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حکومۃ عدل"۔

۴- مالکیہ حارصہ اور اس کے اخوات (ہم جنس) میں جو موضحہ سے قبل ہیں وجوب قصاص کے قائل ہیں، حنفیہ کے یہاں بھی ظاہر مذہب یہی ہے، اور یہ لمبائی چوڑائی اور گہرائی کا اندازہ کر کے ہوگا، غیر حارصہ میں قصاص لینا شافعیہ کا بھی دوسرا قول ہے، بشرطیکہ اس کا لینا آسان ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ"(۳) (اور زخموں میں قصاص ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس کا ضبط کرنا اور اس میں مساوات کا اعتبار کرنا اس طور پر ممکن ہے کہ زخم کی گہرائی ناپنے کے ذریعہ کسی آلہ سے اس کی گہرائی کا اندازہ کرلیا جائے، پھر اسی کے بقدر چاقو بنا کر اس سے کاٹا جائے(۴)۔

اور حنفیہ نے سمحاق کا استثناء کیا ہے، چنانچہ اس میں قصاص نہیں ہوگا، اسی طرح اس کے بعد والے ہاشمہ اور منقلہ وغیرہ میں بھی ان کے یہاں قصاص نہیں ہوگا(۵)۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء حارصہ اور اس کے اخوات (ہم جنس) سر اور دوسری جگہ کے زخموں کے احکام جنایات، دیات اور قصاص کے ابواب میں بیان کرتے ہیں، لہذا ان کی تفصیل ان کی اصطلاحات اور ان کے ابواب میں دیکھی جائے۔

حافد

دیکھئے: "حفید"۔

حاقب

دیکھئے: "حاقن"۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، القلیوبی ۴/ ۱۱۳، کشاف القناع ۶/ ۵۲۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹، ۲۶۰، الدسوقی ۴/ ۲۵۱۔
(۵) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، ۳۷۴۔

حاقن

تعریف:

۱-لغت میں حاقن حقن الشئی یحقنه حقنا: (روکنا) سے اسم فاعل ہے اور محقون و حقین اسم مفعول ہے اور "حقن الرجل بوله" کا معنی ہے آدمی نے اپنا پیشاب روک لیا، بعیر محقان، وہ اونٹ جو پیشاب روک لے اور جب پیشاب کرے تو کثرت سے کرے، اور "احتقن المریض" کا معنی ہے مریض کا پیشاب رک گیا۔

اور حاقن وہ ہے جسے زور سے پیشاب لگا ہو[1]۔

حدیث میں ہے: "لا رأي لحاقن ولا لحاقب ولا لحازق"[2] (حاقن، حاقب (جس کو قبض ہو گیا ہو) اور حازق (جس کی ریاح پھنس گئی ہو) کی کوئی رائے (معتبر) نہیں)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حاقب

۲-حاقب لغت میں حقب (باب سمع سے) اسم فاعل ہے۔ حاقب اور حقِب وہ شخص ہے جس پر پیشاب دشوار ہو جائے یا رک جائے، اور حاقب وہ بھی ہے جس کو پاخانہ کرنے کی حاجت ہو اور اسے پاخانہ نہ ہو یا اسے قبض ہو جائے۔

حدیث میں ہے: "لا رأي لحاقن، ولا لحاقب ولا لحازق"[1] (حاقن، حاقب اور حازق (جس کی ریاح پھنس گئی ہو) کی کوئی رائے (معتبر) نہیں)۔

حقب اس رسی کو کہتے ہیں جس سے اونٹ کے کجاوے کو اس کے پیٹ سے باندھا جاتا ہے، تاکہ وہ اس کے کندھے کی طرف نہ بڑھے اور یہ کمر بند کے علاوہ ہوتی ہے اور "الحقبة من الدهر" زمانہ کی ایک مدت جس کا کوئی وقت نہیں ہوتا، اور احقاب زمانوں کو کہتے ہیں اور اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "لَٰبِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا"[2] (جس میں وہ قرنوں پڑے رہیں گے)۔

اور "حقبت السماء حقبا وحقب المطر حقبا" جب بارش رک جائے، اور جو پانی رک جائے اسے "حقب" کہتے ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں حاقب وہ ہے جو قضائے حاجت سے مزاحمت کرے (زبردستی روکے)[3]۔

ب-حصر:

۳- حصر قبض ہو جانے کو کہتے ہیں اور "قد حصر أو أحصر" (قبض ہو گیا) اور کہا جاتا ہے: "حصر غائطه وأحصر بغائطه (اس کا پاخانہ رک گیا)" "وحصر علیه بوله وخلاؤه" (اس کا پیشاب پاخانہ رک گیا)۔

اور حصر: حصر یحصر حصراً کا مصدر ہے: (جب بات کرنے پر قادر نہ ہو) اور حصور: راز چھپانے اور روکنے والا وہ شخص ہے

(۱) لسان العرب، المغرب مادہ: "حقن"۔

(۲) حدیث: "لا رأي لحاقن ولا لحاقب ولا لحازق" کی روایت ابن قتیبہ نے غریب الحدیث (۳/ ۴۹۷ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں کی ہے اور اس کی کوئی سند ذکر نہیں کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا رأي لحاقن......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱ میں گذر چکی۔

(۲) سورۂ نبا ر ۲۳۔

(۳) لسان العرب مادہ: "حقب"، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۸۸۔

جو اسے ظاہر نہ کرتا ہو، اور ''حصر صدره''اس کا سینہ تنگ ہو گیا۔ ''وحصره المرض والعدو وأحصره''جب بیماری اور دشمن اس کو روک دے اور حاجت کے لئے جانے سے منع کردے (۱)۔

ج-حازق:

۴- حازق جس کی ریاح پھنس گئی ہو، اور حاقب جس کا پیشاب پاخانہ رک گیا ہو، ایک قول یہ ہے کہ حازق وہ ہے جس کا پیشاب پاخانہ رک گیا ہو، اور ایک قول کے مطابق حازق وہ ہے جس کا خف تنگ ہو اور اس کے پیر پر دباؤ ڈالے (۲)۔

شرعی حکم:

۵-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حاقن یعنی پیشاب روکنے والے اور حاقب یعنی پاخانہ روکنے والے کی نماز مکروہ تنزیہی ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ عمل مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے: "لا صلاة بحضرة الطعام ولا وهو يدافعه الأخبثان" (۳) (کھانے کی موجودگی میں کوئی نماز نہیں ہوتی ہے، نہ ہی اس حال میں کہ خبثان (پیشاب پاخانہ) اس سے مزاحمت کررہے ہوں)۔

اس کی ممانعت کی حکمت یہ ہے کہ وہ خشوع میں خلل ڈالتا ہے، اور اسی وجہ سے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ نماز میں داخل ہونے سے پہلے اس سے فراغت حاصل کرلے خواہ اس کی جماعت ہی کیوں نہ فوت ہوجائے۔

(۱) لسان العرب مادہ: ''حصر''۔

(۲) حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۲/ ۱۶۳، ابن عابدین ۱/ ۴۳۱، المغرب مادہ: ''حقن''۔

(۳) حدیث: "لا صلاة بحضرة الطعام ولاوهو يدافعه الأخبثان" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

شافعیہ کے ایک قول میں حاقن یا حاقب کے لئے مستحب ہے کہ اس سے فارغ ہوجائے اگرچہ وقت فوت ہوجائے، اور شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں کراہت اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جب حاقب ہونے کی حالت میں نماز شروع کرے، رہی وہ صورت جبکہ اس کے نماز میں رہتے ہوئے یہ حالت طاری ہو جائے، تو اگر نماز فرض ہے تو اس کے لئے اس سے نکلنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے روکنے سے نقصان کا اندیشہ محسوس کرتا ہو (۱)۔

رہا حنفیہ کے یہاں تو حاقب یا حاقن کی نماز مکروہ ہے خواہ یہ حالت اس کے نماز شروع کرنے سے پہلے طاری ہوئی ہو یا شروع کرنے کے بعد، چنانچہ اگر یہ اس کو نماز سے غافل کردے تو اس کو توڑ دے گا جبکہ وقت فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر اس حالت میں اس نے نماز مکمل کی تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ ابوداؤد کی روایت ہے: "لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يصلي وهو حقن حتى يتخفف" (۲) (اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھنے والے کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ حاقن رہتے ہوئے نماز پڑھے حتی کہ ہلکا ہوجائے)۔ اور حاقب بھی اسی جیسا ہوتا ہے (۳)۔

بعض شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

شافعیہ میں سے قاضی حسین اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پیشاب پاخانہ کی اس کے ساتھ مزاحمت اگر یہاں تک پہنچ جائے کہ اس کا خشوع جاتا رہے تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مسلم کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۱، القوانین الفقہیہ رص ۵۶، تحفۃ المحتاج ۲/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۲، کتاب الفروع ۱/ ۴۸۶، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۸۰۔

(۲) حدیث: "لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يصلي وهو حقن حتى يتخفف" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۷۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۱۰۲ طبع المجلس العلمی) میں کہا: اس میں ایک شخص ایسا ہے جس میں جہالت ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۱۔

روایت ہے : "لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الأخبثان"[۱] (کھانے کی موجودگی میں کوئی نماز نہیں ہوتی، نہ ہی اس حال میں کہ پیشاب پاخانہ اس سے مزاحمت کر رہے ہوں)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ حاقن اور حاقب کی نماز اس صورت میں باطل ہوگی جبکہ اس کے ساتھ نماز ادا کرنے میں مشقت یا مشغولی (نماز سے غفلت) ہو[۲]۔

حاقن کا فیصلہ:

٦ - جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے، اور حنابلہ کے یہاں بھی دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے، کہ قاضی کے لئے حاقن یا حاقب ہوتے ہوئے فیصلہ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ دلجمعی اور رائے کامل کے حصول سے مانع ہوگا، اور عام طور سے حق پالینے تک پہنچانے والے غور وفکر کو مشغول کر دے گا، اور اس لئے بھی کہ یہ اس غضب کے معنی میں ہے جس کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا قول وارد ہوا ہے: "لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان"[۳] (کوئی شخص غصہ کی حالت میں دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے)۔

لیکن اس حالت میں رہتے ہوئے قاضی فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔

راجح قول کی رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حاقن یا حاقب رہتے ہوئے قاضی کا فیصلے کرنا حرام ہے۔

پھر اگر مخالفت کرے اور فیصلے کر دے اور حق تک پہنچ جائے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا[۱]۔

حنابلہ کے ایک دوسرے قول کے مطابق اس حالت میں اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نہی منہی عنہ (جس سے روکا گیا ہے) کے فساد کا تقاضا کرتی ہے[۲]۔

حنابلہ کے درمیان اسی طرح کا اختلاف حاقن و حاقب کے فتوی دینے میں بھی ہے، ان میں سے کچھ حضرات اس کے حرام قرار دینے اور صحیح نہ ہونے کے قائل ہیں۔

اور ان میں سے کچھ حضرات کہتے ہیں: حاقب اور حاقن رہتے ہوئے مفتی فتوی نہیں دے گا، اگر فتوی دیتا ہے تو اس کا فتوی کراہت کے ساتھ صحیح ہے[۳]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۲، الفروع ۱/ ۴۸۶۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۲۸۸۔

(۳) حدیث: "لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں، اور بخاری کے الفاظ ہیں: "لا يقضين حكم" (کوئی حکم فیصلہ نہ کرے)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۳۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۹، کشف المخدرات رص ۵۰۹، الانصاف ۱۱/ ۲۰۹۔

(۲) الانصاف ۱۱/ ۲۰۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۴۷۹۔

(۳) الانصاف ۱۱/ ۱۸۶۔

حاکم

تعریف:

۱-لغت میں حاکم: حکم بمعنی قضی (فیصلہ کیا) سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: حکم علیه (اس کے خلاف فیصلہ کیا)، حکم له (اس کے موافق فیصلہ کیا) اور صفت (کا صیغہ) حاکم اور حکم ہے، "حکم" اللہ کے اسماء حسنی میں سے ہے[1]۔

فقہی اصطلاح میں حاکم ایسا اسم ہے جو خلیفہ، والی، قاضی اور جن کو حکم بنایا گیا ہو (ثالث) سب کو شامل ہے[2]۔ البتہ فقہاء کی عبارتوں میں اگر یہ لفظ مطلق ہو تو اس سے مراد قاضی ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے "المجلة" میں حاکم کی تعریف کے بارے میں آیا ہے: حاکم وہ ہے جس کو سلطان کی جانب سے مقرر و متعین کیا جائے تا کہ وہ فیصلہ کرنے اور دعوی نیز لوگوں کے درمیان واقع ہونے والی خصومت کو اس کے احکام کے مطابق تطبیق دے کر ختم کرے[3]۔

حکم کی تقسیمات کے وقت اہل اصول کے نزدیک حاکم سے مراد اللہ سبحانہ وتعالی ہے، چنانچہ شارع اور احکام کا مکلّف بنانے والا وہی ہے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، فتح القدیر ۳/۱۱۔

(۲) القلیوبی ۲/۱۵۶، حاکم وہ ہے جس کو ولایت حاصل ہو خواہ جبری تسلط ہی سے حاصل ہوئی ہو۔

(۳) قلیوبی ۴/۳۳۰، ابن عابدین ۴/۲۹۸، فتح الباری ۱۳/۱۱۱، المجلہ دفعہ (۱۷۸۵)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-محتسب:

۲-محتسب: اس احتساب سے ماخوذ ہے جس کا معنی ثواب طلب کرنا ہے، اور شریعت میں: بقول ماوردی محتسب وہ شخص ہے جو معروف (بھلائی) کا حکم دیتا ہے جبکہ لوگ اس کو نہ کررہے ہوں اور برائی سے روکتا ہے جبکہ لوگ اس کو کررہے ہوں[1]۔ وہ وزن اور ناپ کے پیمانوں کی حد بندی نیز احتساب کے تمام امور کی نگرانی کرتا ہے، لہذا اس کے اور حاکم کے درمیان فرق یہ ہے کہ محتسب کا کام، جھگڑوں کا فیصلہ کرنا نہیں ہے۔

ب-مفتی:

۳-مفتی وہ ہے جو (صرف) حکم شرعی بیان کرتا ہے، اس کو لازم نہیں کرتا[2]۔

اول: حاکم اہل اصول اور متکلمین کے یہاں:

۴- مسلمانوں کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حقیقی طور پر حاکم اللہ سبحانہ وتعالی ہے، چنانچہ بندوں پر وہی غالب ہے، اپنی مخلوق میں صرف وہی نافذ کرتا ہے جو چاہتا ہے، اور وہی بندوں کو حکم دیتا اور روکتا ہے، بندوں پر اس کی اطاعت کرنا واجب ہے، اور ان کو اطاعت کرنے پر ثواب اور نافرمانی پر عذاب ملے گا، اسی طرح ان کے درمیان اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ لفظ حاکم کا اطلاق، خلیفہ اور قاضی پر اس معنی میں کیا جاتا ہے کہ اس کو جھگڑوں کے فیصلہ کا اختیار ہوتا ہے، تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں آئے گی۔

(۱) الاحکام السلطانیہ ص ۲۴۰۔

(۲) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: أمر، حسب، فتی۔

دوم: حاکم فقہاء کے یہاں:

حاکم کی تولیت میں شرعی حکم:

۵ - حاکم جو مسلمانوں کے امام کے معنی میں ہے اس کو مقرر کرنا فرض ہے ان شروط اور قواعد کے ساتھ جن کو اصطلاح: ''امامۃ کبری'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

جہاں تک حاکم بمعنی قاضی کا تعلق ہے تو اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ قضاء کی ذمہ داری سنبھالنا فرض کفایہ ہے، چنانچہ اس کی لیاقت رکھنے والا ذمہ داری سنبھال لے تو بقیہ لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا ورنہ تمام لوگ گنہگار رہوں گے، اور حاکم مقرر کرنا امام پر فرض ہے، اس لئے کہ وہ ایک فرض معاملہ کی انجام دہی کے لئے مقرر کیا جاتا ہے، اور وہ معاملہ لوگوں کے درمیان جھگڑوں کا فیصلہ کرنا ہے، اور امام ہی رعایا کے معاملہ کا ذمہ دار، ان کے نام سے (یعنی ان کی جانب سے) بولنے والا اور ان کا ذمہ دار ہے، لہذا اس کے اوپر تمام علاقوں میں قاضی متعین کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے نبی (ﷺ) سے فرمایا: '' فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ''[1] (تو آپ ان لوگوں کے درمیان اللہ کے اتارے ہوئے (احکام) کے مطابق فیصلہ کیا کیجئے)۔

نیز نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد آنے والے خلفاء کے فعل کی وجہ سے، نیز (قاضی مقرر کرنے کی) ضرورت بھی متقاضی ہے تاکہ احکام کی پابندی کرائے، مظلوم کو انصاف دلائے، نیز ان جھگڑوں کو ختم کرائے جو فساد کی جڑ ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ دوسرے عام مصالح کو انجام دے[2]۔

حاکم کا مقرر کرنا امام یا اس کی اجازت سے اس کے نائب کے لئے خاص ہے۔

امام یا امام کی اجازت سے اس کے نائب کی تولیت کے بغیر اس کی ولایت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے کہ جس طرح عقد جزیہ اور مصالحت کا تعلق امام سے ہے اسی طرح تولیت ان عام مصالح میں سے ہے جن کا تعلق امام سے ہے، لہذا یہ صرف امام ہی کی جانب سے جائز ہوگی[1]۔

حاکم کی تولیت نیز جن چیزوں سے اس کی ولایت منعقد ہوتی ہے، نیز اس کی شرائط وخصوصیات، اس کی تعداد، اس کے احکام کے قابل قبول ہونے، اس کو باقی رکھنے اور توڑنے کے لئے اقرار کرانے کے سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے جسے ''قضاء'' میں دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۸۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۸۶، الإقناع لحل ألفاظ أبي شجاع ۲/ ۲۹۶، بدائع الصنائع ۷/ ۲، ۳، الأحکام السلطانیہ ص ۶، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۳۔

(۱) سابقہ مراجع۔

حامل

تعریف:

۱- لغت میں حامل حاملہ عورت کو کہتے ہیں، اور وہ "حمل الشئی حملا" (کسی چیز کو اٹھانا) سے اسم فاعل ہے، اور حمل بھی پیٹ میں اٹھایا ہوا بچہ ہوتا ہے، اس کی جمع "احمال وحمال" ہے، کہا جاتا ہے: "حملت المرأة الولدوحملت به" عورت حاملہ ہوئی، فهو حامل، بغیر ہاء کے، اس لئے کہ یہ ایسی صفت ہے جو عورتوں کے ساتھ خاص ہے، اور بعض اوقات حاملہ بھی کہا جاتا ہے اور انسان اور حیوان کی ہر مادہ کے لئے اس کو استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "حبلت المرأة وكل بهيمة تلد حبلا" جب عورت یا بچہ جننے والے کسی بھی جانور کو حمل ٹھہر جائے، تو وہ حبلی، (حاملہ) ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں: حبل انسان کے ساتھ خاص ہے، اور حمل انسانوں، جانوروں اور درختوں کو عام ہے، اور اس میں میم سے "حمل" کہتے ہیں[۱]۔

رہا حمل متاع (سامان اٹھانا) تو اس میں مرد کے لئے حامل (اٹھانے والا) اور عورت کے لئے حاملہ (اٹھانے والی) استعمال ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ مشترک صفت ہے اور "حمل" وہ ہے جسے پیٹھ وغیرہ پر اٹھایا جائے[۲]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب (حول اور حبل) کے مادوں میں۔

(۲) متن اللغة، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "حمل"، فتح القدیر ۲۶۶/۶، ابن عابدین ۱۱۶/۲۔

سامان لادنے کے احکام اصطلاح: "حمل" اور "اجارہ" میں دیکھے جائیں۔

متعلقہ الفاظ:

حائل:

۲- حائل وہ مادہ ہے جو حاملہ نہ ہو لہذا وہ حامل کی ضد ہے[۱]۔

حاملہ کے احکام:

اول: عورت کے اعتبار سے:

حاملہ عورت کا خون:

۳- غالب حاملہ سے خون کا جاری نہ ہونا ہے، اس لئے کہ عموماً حمل سے رحم کا منہ بند ہوجاتا ہے اور بچہ کے نکلنے ہی سے کھلتا ہے جس وقت کہ نفاس کا خون نکلتا ہے، لہذا حمل کی حالت میں اور دردزہ سے پہلے جب حاملہ خون دیکھے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک استحاضہ کا خون ہوگا، اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے، البتہ حنابلہ ولادت سے ایک یا دو دن پہلے حاملہ سے جاری ہونے والے خون کو نفاس مانتے ہیں۔

جمہور فقہاء کے نزدیک استحاضہ نہ تو نماز ساقط کرتا ہے اور نہ ہی بالاتفاق روزہ اور نہ جماع کو حرام کرتا ہے، برخلاف نفاس کے جو کہ نماز کو ساقط کردیتا ہے، اور روزہ اور وطی کو حرام کردیتا ہے[۲]۔

مالکیہ، نیز (قول) جدید میں شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ حاملہ سے جاری ہونے والے خون کو روزہ، نماز اور وطی سے مانع حیض مانا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب "حول وحبل" مادوں میں، ابن عابدین ۲۰۹/۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴۸۱/۵۔

(۲) فتح القدیر ۱۶۵/۱، ۱۶۷، البدائع ۱۷۶/۱، ۶۵/۴، الدسوقی ۱۶۹/۱، ۱۷۰، المجموع ۳۸۴/۲، ۳۸۶، المغنی ۳۳۹/۱، ۳۵۰، ۳۶۱، ۳۶۲۔

جائے گا، لیکن اس کو عدت کے حیض میں شمار نہیں کیا جائے گا[1]۔

جہاں تک اس خون کا تعلق ہے جس کو حاملہ چھ مہینوں سے کم میں ہونے والی دو ولادتوں کے درمیان دیکھتی ہے تو فقہاء کے یہاں اس میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ وہ روزہ، نماز اور وطی سے روکنے والا خون نفاس ہے، اس لئے کہ وہ ولادت کے بعد خارج ہونے والا خون ہے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے ہے، اور ایسا ہی مالکیہ کا مشہور، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ وہ استحاضہ کا خون ہے جو نماز، روزہ اور جماع سے مانع نہیں ہوتا، اس لئے کہ نفاس پیٹ میں جو کچھ ہو اس کے جننے سے متعلق ہوتا ہے، اور وہ مستقل حاملہ ہے، یہ حنفیہ میں سے امام محمد اور امام زفر کی رائے ہے اور یہی مالکیہ اور شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عدت دوسری ولادت سے پوری ہوگی، اس لئے کہ وہ رحم کے خالی ہونے سے متعلق ہوتی ہے، اور پہلے کی ولادت سے وہ (خالی) نہیں ہوا ہے[2]۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''استحاضہ'' فقرہ/ ۲۲-۲۵ اور ''توأم'' ۱۴/ ۱۲۸) میں ہے، نیز دیکھئے: اصطلاح ''حیض'' اور ''نفاس''۔

رمضان میں حاملہ کا روزہ توڑ دینا:

۴- اگر حاملہ عورت کو اپنے اوپر یا اپنے بچہ پر نقصان کے خوف کا ظن غالب ہو تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہے، اور اگر اپنی ہلاکت یا شدید تکلیف کا ڈر ہو تو یہ واجب ہو جائے گا، اور فدیہ کے بغیر

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۷۰، المجموع ۲/ ۳۸۴، ۳۸۶۔
(۲) سابقہ مراجع۔

اس پر قضاء (لازم) ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب حاملہ اپنی جان کے خوف سے روزہ توڑ دے تو اس پر فدیہ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس مریض کے درجہ میں ہے جس کو اپنی جان کا خطرہ ہو[1]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک (اور شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے کہ) اس پر اس صورت میں بھی فدیہ واجب نہیں ہوگا، جب اسے اپنے بچہ پر خوف ہو، اس لئے کہ حمل حاملہ سے متصل ہے، لہذا اس پر خوف کرنا اس کا اپنے بعض اعضاء پر خوف کرنے کی طرح ہے اور اس لئے کہ فدیہ شیخ فانی (انتہائی بوڑھے) پر خلاف قیاس ثابت ہوا ہے، اس لئے کہ فدیہ اور روزہ میں کوئی مماثلت نہیں ہے، اور بچہ پر خوف کی وجہ سے روزہ توڑنا شیخ فانی کے معنی میں نہیں ہے[2]۔

حنابلہ اور اپنے قول اظہر کے مطابق شافعیہ کہتے ہیں: جب اپنے بچہ پر خوف کھا کر حاملہ روزہ توڑ دے تو اس پر قضاء کے ساتھ فدیہ (یعنی ہر دن کے بدلہ ایک مسکین کو کھلانا) لازم ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کے قول: ''وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَه فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ''[3] (اور جو لوگ اسے مشکل سے برداشت کر سکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے) کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ اس کا حکم منسوخ ہے، سوائے حاملہ اور مرضعہ کے حق میں جبکہ ان کو اپنے بچوں پر خوف ہو[4]۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۵، تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۲۹، ۴۳۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۳۹۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۱۶، ۱۱۷، فتح القدیر ۲/ ۲۷۶، الدسوقی ۱/ ۵۳۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔
(۴) تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۴۲، أسنی المطالب ۱/ ۴۲۸، ۴۲۹، المغنی ۳/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

حاملہ کا نکاح:

۵-اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس حاملہ عورت کا حمل زنا سے نہ ہو بلکہ ثابت النسب ہو اس کا نکاح وضع حمل سے پہلے ایسے شخص سے کرنا جس سے نسب ثابت نہ ہو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حمل جب دوسرے سے ثابت النسب ہو خواہ وہ نکاح صحیح سے ہو یا فاسد سے یا وطی بالشبہہ سے تو نکاح سے منع کر کے اس غیر کے ماء کی حرمت کی حفاظت کرنا لازم ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہی سے پوری ہوتی ہے اور عدت کے دوران غیر کی معتدہ سے نکاح کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ''[1] (اور عقد نکاح کا عزم اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ میعاد مقرر اپنے ختم کو نہ پہنچ جائے)۔ یعنی اس پر لازم کیا جانے والا انتظار (اپنی انتہاء کو پہنچ جائے)[2]۔

وہ حاملہ عورت جس کو طلاق بائنہ صغری (ایک یا دو طلاق بائن) دی گئی ہو اس کا نکاح اس شخص سے جائز ہے جس کا حمل ہو یعنی سابق شوہر سے، اس لئے کہ عدت شوہر کا حق ہے لہذا اسے اپنے حق میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جائے گا۔

جہاں تک مطلقہ ثلاثہ (بائن بینونت کبری) کا تعلق ہے تو اس کا نکاح بالاتفاق وضع حمل کے بعد ہی جائز ہے[3]۔

زنا سے حاملہ ہونے والی عورت کے نکاح کی صحت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وضع حمل سے پہلے اس کا نکاح نہ تو خود زانی

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۵۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۶۹، ابن عابدین ۲/ ۲۹۱، ۲۹۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۸، الجمل ۴/ ۴۵۵، ۴/ ۱۷۲، ۴/ ۲۷۴، المغنی ۶/ ۶۰۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

سے جائز ہے نہ دوسرے سے، اور یہ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے: ''**لا توطأ حامل حتی تضع**''[1] (جننے سے پہلے کسی حاملہ سے وطی نہیں کی جائے گی)۔

اور اس لئے کہ حضرت سعید ابن المسیب سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے شادی کی پھر جب اس سے جماع کیا تو اس کو حاملہ پایا، اس نے اس معاملہ کو نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا تو آپ نے دونوں کے درمیان تفریق کر دی[2]۔

شافعیہ، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ زنا سے حاملہ ہونے والی عورت کا نکاح جائز ہے اس لئے کہ ثابت النسب حمل والی حاملہ کے نکاح کی ممانعت ماء وطی کی حرمت کے سبب سے ہے اور ماء زنا کی کوئی حرمت نہیں ہوتی اس دلیل سے کہ اس سے نسب ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: ''**الولد للفراش وللعاهر الحجر**''[3] (بچہ فراش کا ہوتا ہے اور زانی کے لئے پتھر ہے) اور جمہور فقہاء کے کہ یہاں زانیہ کے نکاح کی صحت کے لئے توبہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عمر نے ایک مرد

(۱) حدیث: ''لا توطأ حامل حتی تضع'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۴ طبع عزت عبید الدعاس)، البیہقی (۷/ ۴۴۹ طبع دار المعرفہ) اور حاکم (۲/ ۱۹۵ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور حاکم نے فرمایا: یہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور ذہبی نے ان کی توثیق کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۶، کشاف القناع ۵/ ۸۲، ۸۳ اور حدیث: ''أن رجلا تزوج امرأة فلما أصابها'' کی روایت سعید ابن منصور (۱/ ۱۷۶، ۱۷۷ طبع علمی پریس) نے حضرت سعید ابن میسّبؓ سے مرسلا، نیز بیہقی (۷/ ۱۵۷ طبع دار المعرفہ) نے مرسلاً اور انصاریوں میں سے ایک شخص کے حوالہ سے موصولا بھی کی ہے اور اس کی سند میں ابن جریج ہیں اور انہوں نے عنعنہ سے روایت کی ہے۔

(۳) حدیث: ''الولد للفراش و للعاهر الحجر'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۲ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

اور عورت کو زنا میں ضرب لگائی اور دونوں کو اکٹھا کر دینے (نکاح کرانے) کی خواہش کی (۱)۔

حنابلہ نے زنا سے حاملہ ہونے والی عورت کے نکاح کے جواز کے لئے توبہ کو شرط قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''اَلزَّانِيَةُ لاَ يَنْكِحُهَآ إِلَّازَانٍ أو مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ'' (۲) (اور زنا کار عورت کے ساتھ بھی کوئی نکاح نہیں کرتا بجز زانی یا مشرک کے اور اہل ایمان پر یہ حرام کر دیا گیا ہے)۔ اور توبہ سے پہلے وہ زنا کے حکم میں ہے پھر جب توبہ کر لیتی ہے تو یہ چیز زائل ہو جاتی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "التائب من الذنب كمن لا ذنب له" (۳) (گناہ سے توبہ کرنے والا اس کی طرح (ہو جاتا) ہے، جس سے کوئی گناہ ہی نہ ہوا ہو)۔

جو حضرات حاملہ بالزنا سے نکاح کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک زانی اور غیر زانی دونوں سے نکاح حلال ہے۔

اس پر فقہاء متفق ہیں کہ حاملہ جب غیر زانی سے شادی کرے تو وضع حمل سے پہلے اس سے جماع کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ آپ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره'' (۴) (جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سیراب نہ کرے)۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''عدة''، ''نکاح''، اور ''زنا'' میں ہے۔

اور اگر اس سے وہی شادی کرلے جس کا حمل ہے تو جو حضرات اس کے نکاح کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس سے جماع کرنا بھی جائز ہوگا (۱)۔

حاملہ کو طلاق دینا:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاملہ کو رجعی اور بائنہ طلاق دینا صحیح ہے، اور عام فقہاء کے نزدیک اگر اس کو ایک طلاق دے یا بعض کے نزدیک تین دے اور ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فصل کرے تو اس کی طلاق کو طلاق سنت مانا جائے گا، دیکھئے: ''طلاق''۔

پھر جب رجعی طلاق دی ہو تو عدت کے دوران شوہر کے لئے اس سے رجوع کر لینا صحیح ہے، اور عدت ختم ہونے کے بعد یا اس کو ایک یا دو طلاق بائنہ دینے کی صورت میں اس سے نکاح کرنا صحیح ہے، برخلاف اس صورت کے جب اس کو تین طلاق دی ہو کہ اس سے نکاح مطلقاً حلال نہیں ہوگا، ہاں جبکہ وضع حمل ہو جائے، اور تین طلاق دینے والے کے لئے حلال نہیں ہوگی، ہاں جبکہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے (۲)۔

اور اگر طلاق کو حمل سے معلق کرے مثلاً کہے: اگر تم حاملہ ہو تو تم کو طلاق، تو اگر اس کے ساتھ حمل ظاہر ہو تو جمہور کے نزدیک فی الفور طلاق واقع ہو جائے گی، اور اگر حمل ظاہر نہ ہوا اور چھ مہینہ سے کم میں

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۶۹، ابن عابدین ۲/ ۲۹۱، ۲۹۲، الجمل ۴/ ۵۵، ۵۶، ۷۱، ۷۲۔

(۲) سورۂ نور ر ۳۔

(۳) المغنی ۶/ ۶۰۱، ۶۰۳، کشاف القناع ۵/ ۸۲، ۸۳، اور حدیث: ''التائب من الذنب كمن لاذنب له'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۱۹، ۱۴۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے کی ہے اور بیہقی (۱۰/ ۱۵۴ طبع دارالمعرفہ) نے اس کی روایت ابوعتبہ خولانی سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۵ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۳۷ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت رافع ابن ثابتؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۱۹، الاختیار ۳/ ۱۲۲، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۴۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۳۵۹، ۳۶۰، المدونۃ الکبری ۲/ ۴۲۰، المغنی ۱/ ۱۰۵، ۱۰۷، کشاف القناع ۵/ ۲۴۲۔

جنے تو حمل ثابت ہوجانے کی وجہ سے تعلیق کے وقت سے طلاق واقع ہوگی، کیونکہ حمل کی اصل مدت چھ ماہ ہے[۱]۔

اور اگر چھ مہینہ کے بعد جنے تو اس میں تفصیل ہے جسے "طلاق" کی بحث میں دیکھا جائے۔

حاملہ کی عدت:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[۲] (اور جن کے پیٹ میں بچہ ہے ان کی عدت یہ ہے کہ جن لیں پیٹ کا بچہ)۔

اور اس لئے بھی کہ عدت کا مقصد براءت رحم (رحم کے خالی ہونے) سے واقفیت حاصل کرنا ہے، اور وہ وضع حمل سے حاصل ہو جاتا ہے[۳]۔

عدت کی بعض صورتوں میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح "عدت" میں دیکھا جائے۔

حاملہ کا نفقہ:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مطلقہ حاملہ کو خواہ طلاق رجعی دی گئی ہو یا بائنہ، اس کے لئے وضع حمل تک نفقہ اور سکنی واجب ہے[۴]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[۱] (اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)۔

۹- حاملہ اگر ناشزہ ہو تو اس کا نفقہ واجب ہے یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ کہتے ہیں: حاملہ ناشزہ کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ مطلقہ جس وقت حاملہ نہ ہو تو نفقہ اس کے لئے خاص ہوتا ہے، لہذا نشوز سے ساقط ہوجائے گا، اور حمل کے ساتھ نفقہ خود اس کے لئے نیز اس کے حمل کے لئے واجب ہوتا ہے۔

حاملہ کے نشوز سے نفقہ کا ساقط نہ ہونا حنابلہ کی ایک روایت ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک قول ہے، اس بنا پر کہ نفقہ حمل ہی کے لئے ہوتا ہے، اور حاملہ اس جنین کے پاس نفقہ پہنچنے کا راستہ بنتی ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ماں کی غذاء سے خوراک حاصل کرتا ہے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک معتمد قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ حاملہ کا نفقہ اس کے نشوز سے ساقط ہوجاتا ہے، اس بنا پر کہ نفقہ اسی کے لئے واجب ہوتا ہے نہ کہ حمل کے لئے، اس لئے کہ اگر حمل کے لئے ہوتا تو اس کی کفایت کے بقدر مقرر ہوتا، اور اس لئے کہ یہ خوشحال اور تنگدست دونوں پر واجب ہوتا ہے، اگر حمل کے لئے ہوتا تو تنگدست پر واجب نہ ہوتا، اور جب اصل نفقہ عورت کے لئے ہے حمل کے لئے نہیں تو اس کے نشوز سے ساقط ہوجائے گا[۳]۔

شافعیہ وحنابلہ نے نکاح فاسد اور وطی بالشبہ سے حاملہ ہوجانے والی عورت کے حکم کی بنا اسی اختلاف پر رکھی ہے، چنانچہ اگر یہ کہا جائے

---

(۱) سابقہ مراجع، القلیوبی ۳/ ۳۵۴۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۰۳، ۶۰۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۵، ۴۴۶، المغنی ۷/ ۴۷۴، ۴۷۵۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۶۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۶، القلیوبی ۴/ ۸۱، المغنی ۷/ ۶۰۶، ۶۰۸۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۴، الزرقانی ۴/ ۲۵۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۴، المغنی ۷/ ۶۰۸، ۶۰۹۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۸۰، ۸۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۴، ۵۰۵، المغنی ۷/ ۶۰۸، ۶۰۹۔

کہ نفقہ حمل کے لئے ہوتا ہے تو شوہر یا شبہ سے وطی کرنے والے پر نفقہ لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی اولاد ہے لہذا اس کا نفقہ اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ ولادت کے بعد ہوتا ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ نفقہ حاملہ کے لئے ہوتا ہے تو شبہ سے وطی کرنے والے اور شوہر کے اوپر عدتِ شبہ کی مدت میں نفقہ واجب نہیں ہوگا(۱)۔

۱۰- جہاں تک اس حاملہ عورت کا تعلق ہے جس کے شوہر کا انتقال ہو چکا ہو تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ) کے نزدیک شوہر کی موت سے اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**ليس للحامل المتوفى عنها زوجها نفقة**"(۲) (اس حاملہ عورت کے لئے جس کا شوہر انتقال کر چکا ہو نفقہ نہیں ہے)، اور اس لئے کہ میت کی اگر کوئی میراث ہے تو اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہو جائے گی، اور حمل کا نفقہ اسی کا حصہ ہوگا، اور اگر اس کی میراث نہیں ہے تو میت کے وارث پر اس کی عورت کے حمل پر خرچ کرنا لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ ولادت کے بعد لازم نہیں ہے۔

اور حنابلہ کی دوسری روایت میں (اور بعض حنفیہ کا بھی یہی قول ہے) اس عورت کو کل مال میں نفقہ ملے گا(۳)۔

۱۱- جہاں تک زنا سے حاملہ ہونے والی عورت کا تعلق ہے تو اس کے جواز نکاح کے قائلین کے نزدیک اگر زانی ہی اس سے شادی کرے تو اس سے وطی جائز ہوگی اور اس کو نفقہ ملے گا، اور اگر غیر زانی

(۱) سابقہ مراجع، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۴/ ۵۰۴۔

(۲) حدیث: "ليس للحامل المتوفى عنها زوجها نفقة" کی روایت دار قطنی نے اپنی سنن (۴/ ۲۱ طبع دار المحاسن مصر) میں حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، شمس الحق عظیم آبادی نے اس کے ایک راوی کی تدلیس کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۸۰، ۸۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۰۸۔

اس سے شادی کرے تو بالاتفاق اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا، اور وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی، اس لئے کہ نفقہ اگرچہ عقد صحیح کے ساتھ واجب ہو جاتا ہے، لیکن اس صورت میں ہے جبکہ عورت کی جانب سے کوئی مانع دخول نہ ہو، اور یہاں ایک مانع پایا جا رہا ہے(۱)۔

پورے حمل کا نکلنا:

۱۲- وہ ولادت جس سے عدت پوری ہوتی ہے پورے حمل کا جدا ہو جانا ہے، حتی کہ اگر اکثر بچہ نکل آئے تب بھی عدت پوری نہیں ہوگی اور اس سے رجوع کرنا صحیح ہوگا، اور جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اور یہی مالکیہ کا معتمد قول ہے) کے نزدیک وہ شوہروں کے لئے حلال نہیں ہوگی، اور مالکیہ میں سے ابن وہب کہتے ہیں: دو تہائی حمل کے جننے سے وہ حلال ہو جائے گی، اس لئے کہ اقل کو اکثر کے تابع قرار دیا جائے گا(۲)۔

ابن عابدین نے "البحر" سے نقل کیا ہے کہ اگر اکثر بچہ نکل آئے تو من وجہ عدت ختم ہو جائے گی من وجہ نہیں (ختم ہوگی) لہذا رجعت صحیح نہیں ہوگی، اور ازواج کے لئے حلال بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ حق رجعت منقطع ہونے میں وہ احتیاطاً کل کی جگہ ہوگا، اور ازواج کے لئے حلال ہونے کے حق میں وہ احتیاطاً کل کی جگہ نہیں ہوگا(۳)۔

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حمل جب دو یا اس سے زیادہ ہوں تو دوسرے کو جنے بغیر عدت پوری نہیں ہوگی، اس لئے کہ حمل پیٹ میں

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۸۱۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۴۲، ۴۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۴، ۴۸۰۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴۔

موجود کل کا نام ہے، اور عدت حمل سے براءت جاننے کے لئے مشروع ہوئی ہے، لہذا جب دوسرے یا تیسرے کے وجود کا علم ہو گیا تو اس چیز کے وجود کا بھی یقین ہو گیا جس سے عدت واجب ہوتی ہے، اور اس براءت کی نفی ہو گئی جو انقضاء عدت کا سبب ہے [۱]، اور یہ اس وقت ہے جب پہلی اور آخری ولادت کے درمیان چھ مہینے سے کم کی مدت ہو، اور اگر دونوں کے درمیان چھ مہینے یا زیادہ کی مدت ہو تو اس میں کچھ تفصیل ہے [۲] جس کو اصطلاح ''عدت'' میں دیکھا جائے۔

۱۴- اور جس کے جننے سے عدت ختم ہو جاتی ہے اس سے وہ حمل مراد ہے جس میں کچھ بناوٹ ظاہر ہو گئی ہو، خواہ وہ مردہ ہو یا شکل اختیار کیا ہوا لوتھڑا ہو، اور خواہ ثقہ دائیوں کی شہادت سے ثابت ہونے والی خفی شکل ہو، اور یہ تفصیل جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، اور حنابلہ) کے یہاں ہے، اور یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شکل میں نہ آنے والا لوتھڑا ہو لیکن ثقہ دائیوں نے شہادت دی ہو کہ وہ انسانی بناوٹ کی ابتدا میں تھا، اگر باقی رہتا تو شکل اختیار کر لیتا، اس لئے کہ رحم کی براءت اس سے حاصل ہو جاتی ہے، یہ شافعیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے [۳]۔

حنفیہ کہتے ہیں اور یہی شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ اس سے عدت ختم نہیں ہو گی، اس لئے کہ حمل متغیر نطفہ کا نام ہے، لہذا جب وہ لوتھڑا یا جما ہوا خون رہتا ہے تو اس میں تغیر نہیں ہوتا اور شکل نہیں بنتی، لہذا کچھ بناوٹ ظاہر ہوئے بغیر اس کا تغیر نہیں معلوم ہوگا۔

جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے جب وہ نطفہ، علقہ، (جما خون) یا خون ساقط کر دے یا ایسا لوتھڑا جنے جس میں کوئی شکل نہ ہو تو ان کے نزدیک اس سے عدت ختم نہیں ہو گی [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۴۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۴، ۴۷۵۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۰۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۴۳، ۴۴، المغنی ۷/ ۴۷۶، ۴۷۷۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر وہ اس طرح جم جانے والا خون ہے کہ اگر اس پر گرم پانی ڈالا جائے تو وہ نہیں پگھلے گا تو اسے حمل سمجھا جائے گا اور اس کے جننے سے عدت ختم ہو جائے گی [۲]۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''عدۃ'' میں ہے۔

حاملہ کے تصرفات:

۱۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے) اس طرف گئے ہیں کہ حاملہ کو کامل اہلیت حاصل ہے، اور حمل کے سبب اس کے تصرفات محدود نہیں ہوں گے، اور اس کو مرض الموت کا مریض صرف اسی وقت سمجھا جائے گا جبکہ اس کو دردزہ ہونے لگے [۳] اس لئے کہ وہ ایسی شدید تکلیف ہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہوتا ہے، لہذا وہ خوفناک امراض والوں کے مشابہ ہو جائے گی، جہاں تک اس سے پہلے کا تعلق ہے تو اس کو کوئی تکلیف نہیں ہوتی، اور تکلیف کے وجود کا احتمال خلاف عادت ہے، لہذا اس احتمال بعید سے حکم ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ ہر وقت اسقاط ہو جانے کے احتمال کا اعتبار نہیں کیا جاتا [۴]۔

مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ چھ مہینے کے بعد

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴۔
(۳) طلق: ولادت کی تکلیف، یعنی وہ تکلیف جس میں ولادت یا موت ہو جانے تک سکون نہیں ہوتا، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر چہ سکون ہو جاتا ہو، اس لئے کہ تکلیف میں کبھی سکون ہوتا ہے اور کبھی شدت ہوتی ہے (المصباح المنیر، ابن عابدین ۲/ ۵۲۴)۔
(۴) ابن عابدین ۲/ ۵۲۴، تبیین الحقائق ۲/ ۲۴۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۶۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۳، کشاف القناع ۴/ ۳۲۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۸۶۔

حاملہ کو مرض الموت کا مریض سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اسے کسی بھی وقت ولادت کی توقع رہے گی۔

مالکیہ حاملہ پر تصرفات سے روک لگانے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ کم سے کم ایک پورے دن کے ذریعہ ساتویں مہینے میں داخل ہوگئی ہو، چنانچہ چھ مہینے گزرنے کے بعد اس دن کے پورے ہونے سے پہلے جو ساتویں مہینہ کا ہے اگر وہ تبرع کرتی ہے تو اس کا تبرع نافذ ہو جائے گا (۱)، اور جس وقت حاملہ کو مرض الموت کا مریض قرار دیا جائے گا تو وصیت اور مرض الموت کے دیگر احکام کی طرح اس کا تبرع بھی ایک تہائی مال کے بقدر نافذ ہوگا (۲)۔

تفصیل ''مرض الموت'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

حاملہ پر حدود جاری کرنا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضع حمل سے پہلے حاملہ پر حد نہیں لگائی جائے گی خواہ حمل زنا سے ہو یا غیر زنا سے، چنانچہ وضع حمل سے پہلے مرتد ہونے کی صورت میں وہ قتل نہیں کی جائے گی، زنا کرنے کی صورت میں سنگسار نہیں کی جائے گی، چوری کرنے کی صورت میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور قذف (کسی پر زنا کی تہمت لگانے) یا شراب کے پینے پر کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، اس لئے کہ حضرت بریدہؓ سے روایت ہے: ''أن امرأة من بني غامد قالت: یا رسول الله ! طهرني، قال: وما ذاک؟ قالت: إنها حبلی من زنی ، قال: أنت ؟ قالت: نعم، فقال لها: ارجعي حتی تضعي ما في بطنک، قال: فکفلها رجل من الأنصار حتی وضعت، قال: فأتی النبي ﷺ فقال: إذا لا نرجمها وندع ولدها صغيرا ليس له من ترضعه ، فقام رجل من الأنصار فقال: إليّ إرضاعه يا نبی الله، قال: فرجمها'' (۱)

(بنو غامد کی ایک عورت نے کہا: اے اللہ کے رسول! مجھے پاک کر دیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: معاملہ کیا ہے ؟ کہنے لگی کہ وہ زنا سے حاملہ ہے، فرمایا: تم؟ اس نے کہا ہاں، تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: تم لوٹ جاؤ یہاں تک کہ پیٹ میں جو کچھ ہے اسے جن لو، فرماتے ہیں: چنانچہ انصار میں سے ایک شخص نے اس کی کفالت سنبھال لی یہاں تک کہ اسے وضع حمل ہوگیا، فرماتے ہیں: پھر وہ نبی کریم ﷺ کے پاس پہنچی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہم تو اس کو اس حال میں سنگسار نہیں کریں گے کہ اس کے بچہ کو صغر کی حالت میں چھوڑ دیں اور کوئی اس کا دودھ پلانے والا نہ ہو، تو انصاریوں میں سے ایک شخص کھڑے ہوئے اور کہا: اے اللہ کے نبی! اس کا دودھ پلانا میرے ذمہ ہے، کہتے ہیں: پھر آپ ﷺ نے اس کو سنگسار کر دیا)۔

اور اس لئے کہ حالت حمل میں اس پر حد قائم کرنے میں ایک معصوم جان کو ضائع کرنا ہے، اور اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہے، خواہ حد رجم ہو یا غیر رجم برابر ہے، اس لئے کہ ضرب اور قطع کے سرایت کر جانے سے بچہ کے ہلاکت سے محفوظ رہنے پر اطمینان نہیں کیا جاسکتا، اور کبھی کبھار خود وہ شخص جس پر ضرب لگائی گئی ہو یا جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو اس کی جان تک سرایت کر جاتا ہے، اور اس کی ہلاکت سے بچہ ہلاک ہو جاتا ہے (۲)۔

پھر جب بچہ جن چکے، تو حد اگر رجم ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مؤخر نہیں کی جائے گی الا یہ کہ اس کو دودھ پلانے اور اس کی

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۱۰۱، ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۶/۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۰۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/۵۲۱، ۵۲۴، سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: ''المرأة من بني غامد......'' کی روایت مسلم (۳/۱۳۲۱، ۱۳۲۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۴۸،۱۳، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/۲۵۳، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۲۴، ۱۸۳، روضۃ الطالبین ۹/۲۲۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۱۷۱، ۱۷۲۔

رضاعت کی کفالت کرنے والا کوئی نہ ملے۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: اس کو حد نہیں لگائی جائے گی حتی کہ اس کو آغاز پیدائش کا دودھ پلا دے، اس لئے کہ بچہ کو عام طور پر اس کی حاجت ہوتی ہے، اور اگر اس کو دودھ پلانے یا اس کی رضاعت کی کفالت کرنے والا کوئی نہ پایا جائے تو باتفاق فقہاء اس کو دودھ چھڑانے تک چھوڑ دیا جائے گا[1]۔

اگر حد کوڑے لگنے کی ہو تو جب وہ بچہ جن لے اور نفاس منقطع ہو جائے اور وہ اس قدر مضبوط ہو کہ اس کی ہلاکت سے اطمینان ہو تو اس پر حد قائم کر دی جائے گی، اور اگر نفاس میں ہو یا اس قدر کمزور ہو کہ اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو تو جب تک پاک اور مضبوط نہ ہو جائے اس پہ حد نہیں لگائی جائے گی، پھر اس کے فوت کے خوف کے بغیر پورے طور پر حد جاری کی جائے گی، یہ تفصیل جمہور فقہاء (حنفیہ اور شافعیہ) کے نزدیک ہے اور یہی حنابلہ کا معتمد قول ہے، اس لئے کہ حضرت ابو بکرہ کی روایت میں وارد ہے: "أن المرأة انطلقت فولدت غلاما، فجاء ت به النبي ﷺ فقال لها: انطلقي فتطهري من الدم"[2] (ایک عورت چلی اور اس نے ایک لڑکا جنا، تو وہ اس کو لے کر نبی کریم ﷺ کے پاس آئی تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: تم چلی جاؤ اور خون سے پاک ہو جاؤ)۔

تاخیر اور عدم تاخیر کی حیثیت سے کوڑے وغیرہ لگا کر تعزیر کرنے کا حکم کوڑے لگانے کی حد (لگانے) کے حکم کی طرح ہے[3]۔

اگر وہ حمل کا دعوی کرے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے غامدیہ (عورت) کی بات قبول کی تھی۔

مالکیہ کہتے ہیں: محض اس کے دعوی سے اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، بلکہ حمل کی علامت ظاہر ہونے سے قبول کیا جائے گا، اور حدود ہی کی طرح جان اور اعضاء کے قصاص کا حکم ہے[1]، دیکھئے: "حد" اور "قصاص"۔

حاملہ پر زیادتی کرنا:

۱۷- ضرب وغیرہ سے حاملہ پر زیادتی کرنا کسی بھی انسان پر زیادتی کی طرح ایک جرم ہے جس کا حکم اصطلاح "جنایت" میں دیکھا جائے، چنانچہ اگر زیادتی جنین کے مردہ ساقط ہو جانے کا سبب بن جائے تو بالاتفاق اس میں "غرہ" ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "قضى رسول الله ﷺ في جنين امرأة من بني لحيان سقط ميتا بغرة: عبد أو أمة . ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت . فقضى رسول الله ﷺ بأن ميراثها لبنيها وزوجها، وأن العقل على عصبتها"[2] (رسول اللہ ﷺ نے بنی لحیان کی ایک عورت کے جنین کے سلسلہ میں جو مردہ ساقط ہو گیا تھا غلام یا باندی کے غرہ کا فیصلہ فرمایا، پھر جس عورت کے خلاف "غرہ" کا فیصلہ فرمایا تھا وہ فوت ہو گئی تو آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ اس کی میراث اس کے بیٹوں اور شوہر کے لئے ہوگی، اور دیت اس کے عصبہ کے ذمہ ہوگی)۔

غرہ اس صورت میں بھی واجب ہوگا کہ جب حاملہ کسی دوا یا کسی

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إن المرأة انطلقت......" اسی مفہوم کی حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۱۶ میں گذر چکی۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۸، کشاف القناع ۶/ ۸۲، القلیوبی ۴/ ۱۸۳، المغنی ۸/ ۱۷۲۔

(۱) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۳/ ۱۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۳، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۲۵۳، القلیوبی ۴/ ۱۲۴۔

(۲) حدیث: "قضى رسول الله ﷺ في جنين امرأة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۰۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

فعل مثلاً اپنے پیٹ پر ضرب لگا کر اس کو ساقط کردے، اور غرہ ایسا غلام یا باندی ہے جس کی قیمت جنین کی ماں کی دیت کا بیسواں حصہ ہو، دیت جمہور فقہاء کے نزدیک جنایت کرنے والے کے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے، برخلاف عمداً زیادتی ہونے کی صورت میں حنابلہ اور ان کے ہمنوا کے، کہ وہ جنایت کرنے والے کے مال میں اس کے وجوب کے قائل ہیں (دیکھئے: ''غرۃ'')۔

۱۸ - اگر اس کو زندہ ساقط کردے جس کی حیات متحقق ہو یعنی آواز کے ساتھ پیدا ہو، پھر زیادتی کے سبب مرجائے تو جب زیادتی خطا ہو تو بالاتفاق پوری دیت اور کفارہ ہوگا اور جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت میں مالکیہ) کے نزدیک زیادتی جب عمداً ہو تب بھی اسی طرح ہوگا۔

مالکیہ کی دوسری روایت کے مطابق اس میں قصاص واجب ہوگا جبکہ جان بوجھ کر ہو[1]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''اجہاض''، ''جنین'' اور ''غرۃ'' میں ہے۔

حاملہ کی موت جبکہ اس کے پیٹ میں جنین زندہ ہو:

۱۹ - حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے، اور مالکیہ میں سے سحنون اور ابن یونس کا قول بھی یہی ہے، کہ حاملہ جب مرجائے اور اس کے پیٹ میں زندہ جنین ہو تو اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا اور اس کے بچہ کو نکال لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ میت کا ایک جز تلف کر کے ایک زندہ کو باقی رکھنا ہے، تو یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا جب میت کے کسی جز کے کھانے پر مجبور ہوجائے، اور میت کو بچانے کے مقابلہ میں ایک جان کو زندہ رکھنا اولی ہے، اور اس لئے بھی کہ دوسرے کا مال پیٹ

(۱) ابن عابدین ۵/۷۷۳، ۳۷۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۵۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۶۷، ۲۷۲، أسنی المطالب ۴/۸۹، بدایۃ المجتہد ۲/۴۰۷، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۹۹، ۳۰۰، ۸۱۱، ۸۱۵۔

سے نکالنے کے لئے میت کے پیٹ کو چاک کرنا جائز ہے تو زندہ کو باقی رکھنے کے لئے بدرجہ اولی جائز ہوگا[1]۔

حنابلہ کے یہاں مذہب مختار اور مالکیہ کے یہاں قول معتمد یہ ہے کہ جنین کے سلسلہ میں کسی حاملہ کا پیٹ نہیں چاک کیا جائے گا، اگرچہ اس کے زندہ نکل آنے کی امید ہو، اس لئے کہ یہ بچہ عادتاً زندہ نہیں رہتا، اور اس کا زندہ رہنا متحقق نہیں ہے لہذا ایک امید موہوم کے لئے یقینی حرمت کو پامال کرنا جائز نہیں ہوگا[2]۔ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''**کسر عظم المیت ککسر عظم الحی**''[3] (میت کی ہڈی توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے کی طرح ہے)۔

نووی نے المجموع میں تفصیل کی ہے اور فرمایا ہے کہ اگر جنین کے زندہ ہونے کی امید ہو تو پیٹ چاک کرنا اور اس کو نکالنا واجب ہوگا، اور یہ اس وقت ہوگا جب اس کو چھ مہینے یا اس سے زیادہ ہوگئے ہوں، اور اگر زندہ ہونے کی امید نہ ہو تو تین قول ہیں: ان میں اصح یہ ہے کہ پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا لیکن جنین کی موت ہونے تک عورت کو دفن نہیں کیا جائے گا[4]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۶۰۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۳۹، المہذب للشیرازی ۱/۱۴۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۹، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۵۵۱۔

(۳) حدیث: ''کسر عظم المیت ککسر عظم الحی......'' کی روایت احمد (۶/۱۰۵ طبع المکتب الاسلامی)، ابوداؤد (۳/۵۴۳ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۱/۱۶۱۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: ابن القطان نے اس کو حسن قرار دیا ہے، اور قشیری (یعنی ابن دقیق العید) نے بیان کیا ہے کہ وہ مسلم کی شرط کے مطابق ہے (التلخیص الحبیر ۳/۵۴، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۴) المجموع للنووی ۵/۳۰۲، نہایۃ المحتاج ۳/۳۹۔

نوٹ: اس مسئلہ میں قابل اعتماد طبیبوں کی بات کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر ظن غالب یہ ہو کہ جنین زندہ ہوگا تو پیٹ چاک کر کے اس کا نکالنا جائز بلکہ واجب ہوگا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر پیٹ چاک کرنے کے علاوہ کسی اور تدبیر سے اس کے نکالنے پر قدرت ہو مثلاً دایہ عورتیں اس کے نکالنے کی تدبیر کریں اور نکال لیں تو وہی کیا جائے گا۔

اگر پیٹ میں بچہ مر جائے اور وہ عورت زندہ ہو تو بغیر کسی اختلاف کے ماں کی زندگی بچانے کے لئے جنین کو کاٹ ڈالنا جائز ہے[۱]۔ دیکھئے: "اجہاض"۔

حاملہ کو غسل دلانا اور کفن پہنانا:

۲۰ - اگر کوئی کافر عورت مر جائے اور وہ کسی مسلمان سے حاملہ ہو تو حنفیہ اور شافعیہ نے اس بات کے جواز کی صراحت کی ہے کہ اس کو مسلمان غسل دلائے اور کفن پہنائے، اور شافعیہ کے نزدیک غسل دلانے کے جواز کا حکم تمام کافروں کے لئے عام ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کے لئے کافر کو غسل دلانا اور کفن پہنانا ناجائز ہے خواہ ذمی ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ غسل دلانا میت کی تعظیم اور تطہیر کے لئے ہے اور کافر اس کا مستحق نہیں ہے، اور ان کے کلام میں اس صورت میں حاملہ کے استثناء کا پتہ نہیں لگ سکا جب وہ مر جائے اور اس کے پیٹ میں مسلمان سے بچہ ہو۔

مالکیہ کے کلام سے مطلقاً عدم جواز سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ وہ حاملہ کے جنین کے غیر محترم ہونے کے قائل ہیں یہاں تک کہ آواز کے ساتھ اس کی ولادت ہو جائے۔

اسی کے ساتھ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاملہ کافرہ کی نماز جنازہ پڑھنا اور اس کے لئے دعا کرنا جائز نہیں ہے[۲]۔

(۱) سابقہ مراجع (کمیٹی)۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۰۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۶، ۱۱۷، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۰، المجموع للنووی ۵/ ۱۴۴، ۱۵۳، کشاف القناع ۲/ ۱۲۶۔

حاملہ کی تدفین:

۲۱ - جب حاملہ مر جائے اور اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو تو باتفاق فقہاء اس کی تدفین مؤخر رکھی جائے گی، یہاں تک کہ گزشتہ تفصیل کے مطابق اگر زندہ نکلنے کی امید ہو تو پیٹ چاک کر کے یا کسی تدبیر سے اس کا بچہ نکال لیا جائے یا اس کی موت کا یقین ہو جائے[۱]۔

شافعیہ میں سے بعض فقہاء نے عورت میں تغیر ہو جانے پر بھی اس کی تدفین مؤخر رکھنے کی صراحت کی ہے تاکہ زندہ حمل مدفون نہ ہو[۲]۔

اصل یہ ہے کہ میت جب مسلمان ہو تو اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں اور جب کافر ہو تو کافروں کے قبرستان میں دفن کیا جائے، اسی لئے مالکیہ نے صراحت کی ہے اور یہی حنفیہ کا ایک قول ہے کہ حاملہ کافرہ کو کافروں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، اگرچہ اس کے پیٹ میں کسی مسلمان کا (وطی) بالشبہ یا کتابیہ سے نکاح کرنے کی وجہ سے بچہ ہو، یا وہ ایسی مجوسی عورت ہو جس کے شوہر نے اسلام قبول کر لیا ہو، اور یہ اس لئے کہ اس کا جنین محترم نہیں یہاں تک کے آواز کے ساتھ اس کی ولادت ہو جائے۔

شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں اور واثلہ بن اسقع کا بھی یہی قول ہے کہ اسے مسلمانوں اور کافروں کے قبرستان کے درمیان دفن کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کافر ہے، اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہ کیا جائے کہ اس کے عذاب سے انھیں اذیت ہوگی، اور نہ کافروں کے قبرستان میں (دفن کیا جائے)، اس لئے کہ اس کا بچہ مسلمان ہے اور

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۵۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۳/ ۳۹۔

اسے ان کے عذاب سے اذیت ہوگی[۱]۔

حنفیہ سے ایک قول یہ منقول ہے کہ بچہ کے جانب کو ترجیح دے کر اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا[۲]۔

اس عورت کی پیٹھ اسے بائیں پہلو پہ لٹا کر قبلہ کی طرف کی جائیگی تا کہ بچہ کا چہرہ دائیں پہلو پر ہو کر قبلہ رخ ہو جائے، فقہاء کہتے ہیں: اس لئے کہ بچہ کا چہرہ عورت کی پیٹھ کی طرف ہوتا ہے[۳]۔

دوم: حیوان کا حمل:

حاملہ جانور کے کچھ احکام ہیں جن کو فقہاء نے "تذکیہ"، "زکاۃ"، "اضحیۃ" اور "بیع" کی بحثوں میں بیان کیا ہے، اس کا مجمل بیان درج ذیل ہے:

الف- ذبح کرنے میں:

۲۲- جب حیوان ذبح کیا جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ملے تو اگر اس کی بناوٹ مکمل نہ ہو تو حلال نہیں ہوگا، اسی طرح اس وقت بھی حلال نہیں ہوگا جب وہ مرا ہوا ہو اور معلوم ہو جائے کہ اس کی موت اس کی ماں کے ذبح کرنے سے پہلے ہوئی تھی، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اگر وہ زندہ نکلے اور اس کی زندگی ثابت ہو تو بالاتفاق ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک مستقل جان ہے لہذا اس کا ذبح کرنا ضروری ہے۔

رہی وہ صورت جب گابھن جانور کو ذبح کرنے کے بعد جنین نکل آئے اور ذبح کرنے سے قبل اس کی موت کا علم نہ ہوا ہو، اور گمان غالب یہ ہو کہ اس کی موت اس کی ماں کو ذبح کرنے کی وجہ سے ہوئی ہے تو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین) کا مذہب یہ ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا قول ہے: "ذكاة الجنين ذكاة أمه"[۱] (پیٹ کے بچہ کا ذبح کرنا اس کی ماں کا ذبح کرنا ہی ہے)، اور اس لئے کہ بچہ خلقی طور پر اس سے متصل ہے اس کی غذا سے غذا لیتا ہے، اور ماں کے بیچنے سے اس کی بیع ہو جاتی ہے، تو ماں کی ذکاۃ (ذبح کرنے) سے اس کی ذکاۃ ہو جائے گی[۲]۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: وہ حلال نہیں ہوگا یہاں تک کہ زندہ نکلے، پھر اس کو ذبح کیا جائے، اس لئے کہ وہ الگ زندگی رکھنے والا جاندار ہے، لہذا دوسرے کو ذبح کرنے سے اس کا ذبیحہ نہیں ہوگا جیسا کہ ولادت کے بعد ہوتا ہے[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اطعمۃ" اور "تذکیۃ" میں ہے۔

ب- زکاۃ اور قربانی میں:

۲۳- ساعی (زکاۃ وصول کرنے والے) کو حیوان کی زکاۃ میں حاملہ جانور لینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے: ربی، ماخض اور کھانے کے لئے قربانی کئے جانے والے کو نہیں لیا جائے گا"[۴]، اور

---

(۱) البدائع ۱/ ۳۰۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۹۹، المغنی ۲/ ۵۶۳۔

(۲) البدائع ۱/ ۳۰۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

---

(۱) حدیث: "ذكاة الجنين ذكاة أمه" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۵۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۱۱۴ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور حاکم نے کہا ہے: یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۶، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۷۰، القلیوبی ۴/ ۲۶۲، کشاف القناع ۶/ ۲۰۹، المغنی ۸/ ۵۷۹۔

(۳) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳۔

(۴) ربی:- جو جن چکی ہو اور بچہ کی پرورش کر رہی ہو، اور ماخض: وہ حاملہ ہے جس کی ولادت کا زمانہ قریب ہو۔

ماخض حاملہ ہی کو کہتے ہیں، اگر رب المال اس کو تبرعاً نکال دے تو اس کو لینا جائز ہوگا، اور اس کو زیادتی کا ثواب ملے گا، اس مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے[۱]۔

جمہور فقہاء نے حمل کو قربانی میں عیب کے طور پر ذکر نہیں کیا ہے، برخلاف شافعیہ کے کہ انھوں نے صراحت کی ہے کہ حاملہ جانور کی قربانی کافی نہیں ہے، اس لئے کہ حمل پیٹ کو خراب کر دیتا ہے اور گوشت کو گھٹیا بنا دیتا ہے[۲]، دیکھئے: ''زکاۃ'' اور ''اضحیۃ''۔

ج- بیع میں:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاملہ جانور کو اس کے بچہ کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اور بیع میں حمل کا استثناء یا عقد میں بچہ کا علاحدہ ثمن ذکر کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ عقد بیع کے شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ معقود علیہ (جس پر عقد ہو رہا ہے) عقد کے وقت موجود ہو، لہذا مضامین اور ملاقیح یعنی جو کچھ نر کے صلب میں ہو اور جو کچھ چوپایوں اور گھوڑیوں کے پیٹ میں بچوں میں سے ہو، کی بیع کرنا ناجائز ہے، اور اسی طرح حبل الحبلہ یعنی حمل کے حمل کی بیع بھی ناجائز ہے[۳]۔

اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ: **''نهی عن بیع المضامین والملاقیح وحبل الحبلة''**[۴] (نبی کریم ﷺ نے مضامین، ملاقیح اور حمل کے حمل کی بیع کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

---

(۱) المجموع ۵/۴۲۶، ۴۲۸، المغنی ۲/۶۰۱۔

(۲) المجموع ۵/۵۲۶، ۵۲۸۔

(۳) فتح القدیر ۶/۵۰، البدائع ۵/۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۷، حاشیۃ الجمل ۳/۷۰، القلیوبی ۲/۱۵۷، المغنی لابن قدامہ ۴/۲۷۶۔

(۴) حدیث: ''نهی عن بیع المضامین......'' کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۱/۲۳۰ طبع الوطن العربی) میں اور بزار نے (۲/۸۷ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور مالکؒ نے اس کی روایت مؤطا (۲/۶۵۴ طبع عیسی الحلبی) میں حضرت سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے۔

حباء

دیکھئے: ''مہر'' اور ''حلوان''۔

حب

دیکھئے: ''محبۃ''۔

= اور ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی روایت عبدالرزاق نے حضرت ابن عمرؓ کے حوالہ سے قوی سند سے کی ہے التلخیص الحبیر (۳/۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

حبس

تعریف:

۱-لغت میں حبس منع کرنے اور روک دینے کو کہتے ہیں، یہ "حبس" کا مصدر ہے، اور اس کا اطلاق جگہ پر بھی ہوتا ہے، اور اس کی جمع (حاء کے ضمہ کے ساتھ) "حبوس" ہے، شخص کو محبوس اور حبیس اور جماعت کو محبوسون اور حبس (دوضموں کے ساتھ) اور عورت کو حبیسہ اور اس کی جمع کو حبائس اور جس کی جانب سے قید واقع ہو اس کو حابس کہا جاتا ہے[1]۔

جہاں تک اصطلاح کا تعلق ہے تو "حبس" شخص کو خود سے تصرف کرنے[2] اور اپنے کاموں اور دینی واجتماعی ضروریات کے لئے نکلنے سے باز رکھنا اور منع کر دینا ہے[3]۔

اس کے لئے تیار کردہ کسی خاص عمارت میں ڈال دینا اسکے لوازمات میں سے نہیں ہے، بلکہ درخت سے باندھ دینا بھی حبس ہے اور گھر یا مسجد میں ڈال دینا بھی حبس ہے[4]، مسلمان حاکموں نے قید کرنے کے لئے الگ سے مخصوص عمارتیں بنوائیں اور انھوں نے اس کا شمار مصالح مرسلہ میں کیا[5]۔

(۱) الصحاح، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: "حبس"۔
(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۵؍۳۹۸، الطرق الحکمیہ لابن القیم رص ۱۰۲۔
(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۷؍۱۷۴۔
(۴) فتاوی اور طرق حکمیہ میں سے گزرے ہوئے مقامات۔
(۵) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲؍۱۵۰، نیل الأوطار ۸؍۳۱۶۔

۲-حبس ہی کے معنی میں سجن (بفتح السین) ہے جو "سجن" کا مصدر ہے رہا سین کے کسرہ کے ساتھ تو وہ قید خانہ کے معنی میں ہے اور جمع سجون ہے، قرآن مجید میں ہے: "قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ"[1]، ((یوسف نے) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار قید خانہ مجھے گوارا تر ہے بہ مقابلہ اس (کام) کے جس کی طرف مجھے یہ لوگ بلا رہی ہیں)، اس کو مصدر مان کر سین کے فتحہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور مکان مان کر اس کے کسرہ سے بھی پڑھا گیا ہے، زیادہ مشہور کسرہ ہے[2]۔

۳- حبس ہی کے معنی میں اعتقال ہے، کہا جاتا ہے "اعتقلت الرجل" میں نے آدمی کو قید کر دیا "اعتقل لسانہ"[3]، جب بات کرنے سے زبان کو منع کر دیا جائے اور روک لگا دی جائے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حجر:

۴-حجر (حاء کے فتحہ اور جیم کے سکون کے ساتھ) روک دینا[4]، البتہ فقہاء اس سے مالی تصرفات پر روک لگانا مراد لیتے ہیں، جیسے سفیہ (بیوقوف) پر پابندی لگانا[5] یا قولی (تصرفات) پر جیسے بے حیا مفتی پر پابندی لگانا، یا عملی (تصرفات) پر جیسے جاہل ڈاکٹر پر پابندی لگانا[6] اور حجر سے مراد تصرف سے باز رکھنا ہے نہ کہ اس شخص کو باز رکھنا جس کے روکنے کا ارادہ ہو۔

(۱) سورۂ یوسف ر ۳۳۔
(۲) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ: "سجن"، تفسیر الطبری ۱۲؍۱۲۵، زاد المسیر لابن الجوزی ۴؍۲۲۰۔
(۳) المصباح المنیر مادہ: "عقل"۔
(۴) القاموس المحیط مادہ: "حجر"۔
(۵) أسنی المطالب للأنصاری ۲؍۲۰۵۔
(۶) حاشیہ ابن عابدین ۶؍۱۴۷۔

ب-حصر:

۵-حصر (حاء کے فتحہ اور صاد کے سکون کے ساتھ) روکنا اور محبوس کرنا[1]، اور اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِيْنَ حَصِيْرًا"[2] (اور جہنم کو تو ہم نے کافروں کا قید خانہ بنا ہی رکھا ہے) یعنی قید و بند[3] اور فقہاء نے احصار کا استعمال افعال حج جاری رکھنے پر روک لگا دینے کے لئے کیا ہے، خواہ (رکاوٹ) دشمن کی طرف سے ہو، یا محبوس کرنے سے یا مرض سے[4]۔

اور حصر وحبس دونوں اس میں متفق ہیں کہ ان سے مراد منع کرنا ہوتا ہے، اور حصر حبس سے اس معنی میں الگ ہے کہ محصر (جس کا احصار کیا گیا ہو) کبھی کبھی اس پر قادر بھی نہیں ہوتا[5]، برخلاف محبوس کے، لہٰذا ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت پائی جاتی ہے۔

ج-وقف:

۶-وقف: محبوس کرنا ہے، اس کی جمع أوقاف اور وقوف ہے، اور یہاں حبس کی جمع أحباس وحبس (دونوں کے ضمہ کے ساتھ) ہے[6] اور ایک لغت کے مطابق بعض لوگ باء ساکن کر دیتے ہیں[7]، جمہور فقہاء کے نزدیک وقف نام ہے عین کو اللہ تعالیٰ کی ملکیت کے حکم میں محبوس کر دینے اور بھلائی کی کسی جہت پر منفعت کو ابتداءً یا انتہاءً صدقہ کر دینے کا، لہٰذا حبس اور وقف کے درمیان فرق یہ ہے کہ حبس اشخاص میں ہوتا ہے اور وقف اعیان (سامانوں) میں ہوتا ہے[1]۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: "حصر"۔
(۲) سورۂ اسراء / ۸۔
(۳) تفسیر الطبری ۱۵/ ۴۴، تفسیر الماوردی ۲/ ۴۲۶۔
(۴) التعریفات للجرجانی رص ۱۲، فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۲۹۶۔
(۵) الفروق فی اللغۃ للعسکری رص ۱۰۷۔
(۶) الصحاح مادہ: "وقف"، "حبس"۔
(۷) کفایۃ الطالب لأبی الحسن ۲/ ۲۱۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۴۳۔

د-نفی:

۷-لغت میں نفی جلاوطن کرنے، دھتکارنے اور دور بھگانے کو کہتے ہیں[2]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے قول: "أَوْيُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"[3] (یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں)، میں نفی کرنے سے مراد شہروں اور علاقوں سے دھتکار دینا ہے، چنانچہ رہزنوں کو کسی شہر کی پناہ لینے کے لئے نہیں چھوڑا جائے گا، اس لئے کہ "النفي من الأرض" عربوں کی مشہور لغت کے مطابق دھتکار دینے کو کہتے ہیں[4]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت اور مالکیہ میں سے ابن العربی کا کہنا ہے کہ اس سے مراد قید کرنا ہے، اس لئے کہ ساری زمین سے جلاوطن کر دینا محال ہے، اور کسی اور شہر کی طرف جلاوطن کرنے میں اس کے باشندوں کو اذیت دینا ہے اور وہ پوری زمین سے نہیں، بلکہ کچھ زمین سے جلاوطنی ہے، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "أَوْيُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"[5] (یا وہ زمین سے نکال دیئے جائیں)۔ لہٰذا قید کرنے کے سوا (کوئی صورت) باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے محبوس دنیا سے نکال دیئے جانے والے شخص کے مشابہ ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل للآبی ۲/ ۲۰۵۔
(۲) الصحاح، المصباح مادہ: "نفی" و "غرب"۔
(۳) سورۂ مائدہ / ۳۳۔
(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۴۹، ۳۴۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۹۴، تفسیر الطبری ۶/ ۲۱۹۔
(۵) سورۂ مائدہ / ۳۳۔

اوراسی مفہوم میں یہ شعر پڑھا گیا ہے:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها

فلسنا من الأموات فيها ولا الأحيا

إذا جاء نا السجان يوما لحاجة

عجبنا وقلنا: جاء هذا من الدنيا

(ہم دنیا سے نکل آئے ہیں جبکہ ہم اس کے باشندے تھے، چنانچہ اب نہ ہم اس کے زندوں میں ہیں نہ مردوں میں، جب کسی دن کسی کام سے جیل کا داروغہ ہمارے پاس آتا ہے تو ہمیں تعجب ہوتا ہے اور ہم کہتے ہیں یہ دنیا سے آیا ہے)۔

حضرت عمرؓ نے اسی پر عمل کیا جب انہوں نے ایک آدمی کو قید کر دیا اور فرمایا: میں اس کو قید رکھوں گا یہاں تک کہ مجھے اس کی توبہ کا علم ہوجائے، اور کسی شہر کی طرف اس کو جلاوطن نہیں کروں گا کہ اس شہر کے لوگوں کو اذیت دے[۱]۔

قید کرنے کی مشروعیت:

۸- فقہاء قید کے سلسلہ میں آنے والی نصوص اور واقعات کی دلیل سے اس کی مشروعیت پر متفق ہیں، اگر چہ ان میں سے بعض سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی کو قید نہیں کیا[۲]۔

اسے ثابت کرنے والوں نے اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''وَاللَّاتِيْ يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآءِ كُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوْا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ أَوْيَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلاً''[۱] (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کرلو، سو اگر وہ گواہی دے دیں تو ان (عورتوں) کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کردے، یا اللہ ان کے لئے کوئی (اور) راہ نکال دے)۔

اس آیت کے منسوخ ہونے کے سلسلہ میں علماء کے کئی اقوال ہیں، اسی میں سے ایک قول ہے کہ حبس صرف زنا میں کوڑے اور سنگساری کے حکم سے منسوخ ہوا ہے اور اس کے علاوہ چیزوں میں مشروعیت باقی ہے[۲]۔

ان حضرات نے اللہ تعالی کے اس قول: ''أَوْيُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ''[۳] (یا وہ زمین سے نکال دئے جائیں) سے استدلال کیا ہے۔

نیز اس قول ''تَحْبِسُوْنَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلاٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللّٰهِ''[۴] (تو اگر تم کو شبہہ ہوجائے تو دونوں (گواہوں) کو بعد نماز روک رکھو اور وہ دونوں اللہ کی قسم کھائیں) سے بھی استدلال کیا ہے، چنانچہ اس آیت میں جس کے اوپر حق واجب ہو رہا ہو اس کی ادائیگی تک اس کو قید کرنے کا ارشاد ہے[۵] اور آیت منسوخ نہیں ہے، اس لئے کہ اپنے زمانہ امارت میں حضرت ابو موسی اشعریؓ نے اس پر عمل کیا تھا[۶] اور قید کرنے ہی کے سلسلہ میں اللہ کا قول آیا ہے: ''وَخُذُوْهُمْ

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۲/ ۴، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۸۸، منہاج الطالبین للنووی بہامش حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۰، الانصاف للمرداوی ۱۰/ ۲۹۸، البحر الزخار للمرتضی ۵/ ۱۹۹، احکام القرآن لا بن العربی ۲/ ۵۹۸، روح المعانی للآلوسی ۶/ ۱۲۰، تفسیر القرطبی ۶/ ۱۵۳۔

(۲) أقضية رسول الله ﷺ لابن فرج ص ۱۱، تبصرہ الحکام لابن فرحون ۲/ ۲۱۶۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۵، اور دیکھئے، التراتیب الإداریۃ للکتانی ۱/ ۲۹۶، الاختیارات للبعلی ص ۲۹۵۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۵۷، المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۸۸، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۰۶، الکشاف للزمخشری ۱/ ۳۸۶، الاختیارات للبعلی ص ۲۹۵۔

(۳) الدر المختار للحصکفی ۵/ ۳۷۶، فتح القدیر ۵/ ۱۷۴۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۱۰۶۔

(۵) احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۱۷۶، الطرق الحکمیہ ص ۱۹۰۔

(۶) تفسیر الخازن ۲/ ۱۷، الطرق الحکمیہ ص ۱۸۶۔

وَاحْصُرُوْهُمْ[1](انہیں پکڑو باندھو)۔اور قریب ہی میں گزر چکا ہے کہ حصر حبس (قید کرنے) کو کہتے ہیں، یہ آیت منسوخ نہیں ہے، اور فقہاء قید کرنے کی مشروعیت کی طرف گئے ہیں[2] بلکہ اس طرف بھی گئے ہیں کہ قیدی کو مسجون کہیں گے۔

اور دوسری آیت میں ہے: حَتّٰی اِذَا أَثْخَنْتُمُوْهُمْ فَشُدُّوْ الْوَثَاقَ[3]، اور محققین کے نزدیک یہ محکم اور غیر منسوخ ہے اور اس میں قیدی کو باندھنے کا حکم ہے[4] اور حقیقت میں وہ محبوس اور مسجون ہی ہوتا ہے۔

۹ - سنت میں سے حبس کی مشروعیت پر دلالت کرنے والی چیزوں میں یہ حدیث ہے: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"[5] (مال پانے والے کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور سزا کو حلال کر دیتا ہے) اور آبرو کے حلال ہونے سے سخت بات کہنا اور شکایت کرنا اور سزا سے قید کرنا مراد لیا جاتا ہے، اور یہی فقہاء سلف کی ایک جماعت کا قول ہے، جن میں سفیان، وکیع، ابن المبارک اور زید بن علی بھی ہیں[6]۔

اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا أمسک الرجل، الرجل، وقتله الآخر، فيقتل الذي قتل و يحبس الذي أمسک"[1] (جب (ایک) شخص دوسرے کو پکڑے اور دوسرا شخص اس کو قتل کر ڈالے تو جس نے قتل کیا اس کو قتل کیا جائے گا اور جس نے پکڑا تھا اسے قید کیا جائے گا)۔

اسی طرح کا فیصلہ حضرت علیؓ نے کیا، جبکہ آپ نے قاتل کو قتل کرنے اور پکڑنے والے کو موت تک قید خانہ میں قید رکھنے کا حکم دیا[2] اور یہ صبراً قتل کرنے یعنی موت تک قید رکھنے سے معروف ہے، اور اسی پر نبی کریم ﷺ نے عمل کیا جبکہ آپ ﷺ نے قاتل کو قتل کرنے اور روکنے والے کو قید کرنے کا حکم دیا[3]۔

روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو کسی الزام کے سلسلہ میں قید کر دیا[4]۔ اس سے قید کرنے کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے خواہ صرف الزام ہی کی بناء پر کیوں نہ ہو۔

ایک اور روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے غفار کے ان دونوں لوگوں میں سے ایک کو قید کر دیا تھا جن پر دو اونٹوں کی چوری کا الزام

(۱) سورۂ توبہ / ۵۔
(۲) الاحکام لابن العربی ۲/ ۸۹۰، تفسیر الطبری ۱۰/ ۷۸، الکشاف ۲/ ۲۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۷۔
(۳) سورۂ محمد / ۴۔
(۴) الأحکام لابن العربی ۴/ ۱۶۸۹، تفسیر ابن کثیر ۴/ ۱۷۳۔
(۵) حدیث: "لي الواجد يحل عرضه و عقوبته" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن شرید سے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۵/ ۶۲ طبع السلفیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔
اور حدیث میں آنے والے لفظ "اللی" کے معنی ٹال مٹول کرنا۔
(۶) فتح الباری ۵/ ۶۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۵، تفسیر القرطبی ۲/ ۳۶۰، نیل الأوطار ۸/ ۳۱۶، سبل السلام ۳/ ۵۵، جامع الأصول ۴/ ۴۵۵۔

(۱) حدیث: "إذا أمسک الرجل الرجل و قتله الآخر......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۴۰ طبع دارالمحاسن) اور بیہقی (۸/ ۵۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے" اور بیہقی فرماتے ہیں، یہ محفوظ نہیں ہے اور اس کو اس طرح بھی کہا گیا ہے، عن اسماعیل بن أمیہ عن سعید بن المسیب عن رسول اللہ ﷺ" اور یہ وہی روایت ہے جس کا ذکر اسی بحث میں اس کے بعد ہے۔
(۲) المصنف لعبد الرزاق ۹/ ۴۸۰، الطرق الحکمیہ ص ۵۱، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۵۱۲۔
(۳) حدیث: "أمر بقتل القاتل و صبر الصابر" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۴۰ طبع دارالمحاسن) اور بیہقی (۸/ ۵۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اسماعیل بن امیہ سے مرسلا کی ہے۔
(۴) حدیث: "حبس رجلا في تهمة" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۷، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۸ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہ بن حیدۃ القشیری سے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

تھا، اور دوسرے سے فرمایا، جاؤ اور تلاش کرو چنانچہ وہ گیا اور دونوں اونٹوں کو لے آیا[۱]۔

۱۰ - صحابہ نیز ان کے بعد والے حضرات کا قید کرنے کی مشروعیت پر اجماع ہے، اور خلفاء راشدین، حضرت ابن زبیر اور ان کے بعد کے خلفاء اور قاضیوں نے تمام زمانوں اور شہروں میں بغیر کسی نکیر کے قید کیا، لہذا یہ اجماع ہو گیا ہے[۲]۔

۱۱ - عقلی طور پر، حاجت اثبات حبس کی داعی ہے تاکہ ملزم کے بارے میں صورت حال واضح کی جائے، اور حرمتوں کو پامال کرنے والے ان جرائم پیشہ لوگوں پر روک لگائی جائے جو زمین پر فساد پھیلاتے ہوں اور یا تو اس کے عادی ہوں یا ان کی یہ بات معروف ہو اور وہ حد اور قصاص کا موجب بننے والی کسی چیز کے مرتکب نہ ہوں[۳]۔

قید کرنے کے اقسام:

۱۲ - فقہاء کے کلام کے اعتبار سے قید کی ایک قسم وہ ہے جو سزا کے مقصد سے ہو اور ایک وہ ہے جو اعتماد حاصل کرنے کے مقصد سے ہو[۴]۔

---

(۱) حدیث: "اذهب فالتمس فذهب وعاد بهما" کی روایت عبد الرزاق نے مصنف (۱۰/ ۲۱۶، ۲۱۷ طبع المجلس العلمی بالہند) میں حضرت عراک بن مالک سے مرسلاً کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) المبسوط ۲۰/ ۸۸، ۹۱، زاد المعاد ۲/ ۴۷، فتح الباری ۵/ ۷۶، ۷/ ۴۱۴، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۲، ۸/ ۳۱۶، التراتیب الإداریہ ۱/ ۲۹۴، الأقضیہ لابن فرج رص ۱۱، فتح القدیر ۵/ ۴۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۶، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۷، البحر الزخار ۵/ ۱۳۸۔

(۳) الطرق الحکمیہ رص ۱۰۱، ۱۰۴، نیل الأوطار ۸/ ۳۱۶، تفسیر القرطبی ۶/ ۳۵۲۔

(۴) تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۰۷، الفروق للکرابیسی ۱/ ۲۸۶، بدائع الصنائع ۷/ ۶۵۔

سزا اور تعزیر کے مقصد سے قید کرنا اور اس کو واجب کرنے والی چیزیں:

۱۳ - سزا کے مقصد سے قید کرنا ان افعال اور جرائم میں سے ہے جن میں حدود مشروع نہیں ہیں، خواہ اس میں اللہ تعالی کا حق ہو یا آدمی کا حق ہو اور اس میں اصل یہ ہے کہ حبس (قید کرنا) تعزیر ہی کی ایک فرع ہے۔

قرافی مالکی اور ابن عبد السلام شافعی نے ایسے کئی قواعد ذکر کئے ہیں جن میں قید کرنا مشروع ہے، ان میں سے پانچ ایسے ہیں جن میں بطور تعزیر کے حبس مشروع ہے، اور وہ پانچ یہ ہیں: حق ادا نہ کرنے والے کو ادائیگی حق پر مجبور کرنے کے لئے قید کرنا، گنہگار کو معاصی سے باز رکھنے کے لئے قید کرنا اور ایسے واجب تصرف سے باز آنے والے کو قید کرنا جس میں نیابت کا دخل نہیں ہوتا، جیسے اس شخص کو قید کرنا جس نے اسلام قبول کیا ہو اور اس کی زوجیت میں دو بہنیں ہوں یہاں تک کہ ان میں ایک کو منتخب کرلے اور اس شخص کا قید کرنا جو کسی مجہول کا اقرار کرے اور اس کی تعیین سے باز رہے، اور ایسے شخص کو قید کرنا جو اللہ تعالی کے اپنے حق کی ادائیگی نہ کرے جس میں نیابت کا دخل نہیں ہوگا، جیسے نماز اور روزہ[۱]۔

تعزیر کے طور پر قید کرنے کو دوسری سزاؤں کے ساتھ جمع کرنا:

۱۴ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بطور تعزیر قید کرنا اور اس کے علاوہ دوسری سزاؤں کو جمع کرنا جائز ہے، اور حد کے ساتھ اس کے جمع کرنے کی مثالوں میں اس طرح کی چیزیں ذکر کی ہیں، غیر شادی شدہ زانی کو

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۶، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۱۱۱/ ۱۱۳، جواہر الإکلیل للآبی ۲/ ۲۹۶، الفروق ۴/ ۷۹، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۴/ ۳۰۶۔

سوکوڑے لگانا اور مصلحت کی وجہ سے بطور تعزیر اس کو ایک سال تک قید رکھنا، اور مالکیہ کے نزدیک: جلاوطن کر کے اس کو ایک سال تک محبوس رکھنا [۱]۔

۱۵- قید وقصاص کے درمیان جمع کرنے کی مثالوں میں، ایسے شخص کو قید کرنا ہے جس نے دوسرے کو ایسا زخم لگایا ہو جس میں قصاص نہیں ہوسکتا، اور اس کے بدلہ میں اس پر تاوان (عوض دینے) کا حکم ہو [۲]۔

۱۶- قید وکفارہ کے درمیان جمع کرنے کی مثال: قاضی کا ایسے شخص کو قید کرنا جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا ہو اس کی بیوی سے ضرر کو دور کرنے کے لئے یہاں تک کہ وہ کفارۂ ظہار ادا کرے، اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک قول کے مطابق عام کفاروں کی ادائیگی سے باز رہنے والے کو قید کرنا یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کرے [۳]۔

۱۷- فقہاء نے بطور تعزیر قید کرنے اور تعزیر کی دوسری قسموں کے درمیان جمع کرنے کی مشروعیت کو ثابت کیا ہے، اور اسی میں سے کچھ یہ ہیں: بیوقوفوں اور فسادیوں کو جیلوں میں بیڑی ڈالنا، اور مالکیہ کے نزدیک حیض میں طلاق دینے والے کو قید کرنا اور قید خانہ میں مارنا، یہاں تک کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کرلے اور حقوق واجبہ کی ادائیگی نہ کرنے والے قیدی کو مارنا اور جھوٹی گواہی دینے والے کا سر مونڈ دینا اور قید کرنا اور عمداً قتل کرنے والے کو جب اسے معاف کردیا گیا ہو، سوکوڑے لگانے کے ساتھ ساتھ قید کرنا، اور دوسری سزاؤں کے ساتھ قید کو جمع کرنے (کا معاملہ) شریعت نے حاکم کے حوالہ کردیا ہے، اس لئے کہ باز آنے کے سلسلہ میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں [۱]۔

(۱) الدر المختار اور حاشیہ ۴/۱۴، شرح المحلی علی المنہاج ۴/۱۸۱، ۲۰۵، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۴/۳۰۶، الاختیار ۴/۹۲، غایۃ المنتہی للکرمی ۳/۳۱۶، تبصرۃ الحکام ۲/۲۶۰، نیل الأوطار ۷/۹۵۔
(۲) الخراج رص ۱۶۳، احکام القرآن لابن العربی ۲/۶۲۵۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۴۶۹، الأشباہ للسیوطی ر ۴۹۱۔

بطور تعزیر قید کرنے کی مدت:

۱۸- تعزیر کے قصد سے قید کرنے کی کم سے کم حد اور زیادہ سے زیادہ حد ہے، اور یہ جرم کرنے والے کی حالت اور اس کے جرم کے اعتبار سے ہے۔

الف- کم سے کم مدت:

۱۹- بعض شافعیہ کے کلام میں ہے کہ قید کی کم سے کم مدت نماز جمعہ کی حاضری سے روک لگا دینے سے حاصل ہوجائے گی اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں: بطور تعزیر قید کرنے کی کم سے کم مقدار ایک روز ہے [۲]۔ اور اس کا مقصد محبوس کو خود سے تصرف کرنے پر پابندی لگانا ہے تاکہ وہ اکتا جائے، اور باز آجائے اس لئے کہ بعض لوگ ایک دن کی قید سے اثر قبول کرلیتے ہیں اور غمگین ہوجاتے ہیں [۳]۔

ب- زیادہ سے زیادہ مدت:

۲۰- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) نے تعزیر کے ارادہ سے قید کی اعلیٰ حد نہیں مقرر کی ہے اور اس کو قاضی کے سپرد کردیا ہے، چنانچہ وہ جرم کرنے والے کے مناسب حال جو مناسب سمجھے اس پر فیصلہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۶۲، ۶۶، ۵/۳۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۵، ۳۶۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۲۵، فیض الالہ للبقاعی ۲/۳۲۵، فتح القدیر ۴/۲۱۲، الانصاف ۱۰/۲۴۸، ۱۲/۱۰۷، أسنی المطالب ۴/۱۶۲، تبصرۃ الحکام ۲/۳۰۱، ۳۰۴، بدایۃ المجتہد ۲/۴۰۴۔
(۲) اعانۃ الطالبین للبکری ۴/۱۶۹، تبصرۃ الحکام ۲/۳۲۹، معالم القربۃ لابن الأخوہ رص ۱۹۱۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۸۴، المعیار للونشریسی ۲/۴۰۶، ۴۰۷۔

کرے، اس لئے کہ تعزیر اور قید اسی کی ایک فرع ہے، اسی پر مبنی ہے، لہذا قاضی کے لئے جائز ہے کہ جن کے جرائم بار بار ہوئے ہوں اور جو خطرناک جرائم کے مرتکب ہوئے ہوں ان کو ہمیشہ کے لئے قید کر دے۔

اس میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں: ان میں ایک زبیری کا ہے، انھوں نے زیادہ سے زیادہ قید کی تحدید چھ ماہ سے کی ہے۔ اور دوسرا قول ایک سال کا ہے اور وہی مذہب کا مشہور (قول) ہے، قید کو حد میں ذکر کی ہوئی جلاوطنی سے تشبیہ دیتے ہوئے، اور تیسرا قول امام الحرمین کا ہے، اور انھوں نے اس میں اکثر مدت کی تحدید نہ کرنے میں جمہور کی موافقت کی ہے، بعض شافعیہ نے جمہور کے مسلک پر عمل کرنے کی اجازت اس شرط پر دی ہے کہ اس پر آمادہ کرنے والی چیز مصلحت ہو، خواہش (نفس) اور انتقام نہ ہو[۱]۔

کم مدت اور زیادہ مدت کی قید میں امتیاز کرنا:

۲۱- فقہاء نے کم مدت کی قید اور زیادہ مدت کی قید کے درمیان امتیاز کیا ہے، چنانچہ جو ایک سال سے کم مدت کی ہو اسے قصیر اور جو ایک سال یا اس سے زیادہ کی ہو اسے طویل کہتے ہیں، غیر خطرناک جرائم کرنے والوں پر کم مدت کی قید کا فیصلہ کرتے ہیں، جیسے پڑوسی کو گالی دینے والے کو تین دن کی قید اور روزے چھوڑنے والے کو ماہ رمضان بھر کی قید[۲]، اور خطرناک جرائم والوں اور جرم کے عادی لوگوں پر حبس طویل کا فیصلہ کرتے ہیں[۳]، جیسے غیر شادی شدہ زانی

(۱) الدر المختار ۴/ ۸۱، ۵/ ۳۸۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، ۶۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۸، ۳۳۰، الإنصاف ۱۱/ ۲۱۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۶۴، ۱۶۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۶۲، غیاث الأمم لإمام الحرمین رص ۲۲۶، معید النعم للسبکی رص ۲۳۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۶۶، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۲۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۶، معید النعم رص ۲۳،

کو حد لگانے کے بعد ایک سال کی قید، ایسے ہی جو دوسرے کو ایسا زخم لگا دے جس میں قصاص نہ لیا جا سکتا ہو تو اس کے خلاف قید کرنے کا فیصلہ ہوگا اور اس کی قید لمبی رکھی جائے گی، اور حضرت عثمانؓ نے ضابی ابن حارث تمیمی کو قید کر دیا تھا یہاں تک کہ وہ قید خانہ ہی میں مر گیا اور وہ بہت ہی بدترین قسم کے چوروں میں سے تھا[۱]۔

قید کی مدت مبہم رکھنا:

۲۲- اصل یہ ہے کہ حکم سناتے وقت مدت کی قید کی تحدید کر دی جائے، مزید برآں فقہاء نے مدت مبہم رکھنے اور قیدی کو مدت نہ بتانے اور مدتِ قید کی انتہا کو اس کی توبہ اور صلاح پر معلق کرنے کی اجازت دی ہے، اس کی مثال: شراب بیچنے والے مسلمان کو توبہ کرنے تک قید کر دینا اور دشمن کے لئے جاسوسی کرنے والے مسلمان کو قید کر دینا اور ہجڑے اور سود خور کو قید کرنا اور باغیوں کو قید کرنا یہاں تک کہ ان کی توبہ جانی جائے، اور جو شخص شراب کی حد (نافذ کرنے کے بعد بھی) (شراب) سے باز نہ آئے تو حاکم کو توبہ کرنے تک اس کے قید کرنے کا اختیار ہے[۲]۔

دائمی قید:

۲۳- فقہاء نے کچھ واقعات اور نصوص کا ذکر کیا ہے جو دائمی قید کی مشروعیت پر دلالت کرتے ہیں، ان میں سے یہ بھی ہے کہ حضرت

= الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۵۹۔

(۱) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۴/ ۱۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۱، الخراج لابی یوسف رص ۱۶۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، الخراج رص ۲۳۲، ۲۵۰، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۰، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۹۹، القوانین لابن جزی ۲۳۸، الانصاف ۱۰/ ۱۵۸۔

عثمانؓ نے ضابیٔ بن الحارث کو قید کر دیا تھا یہاں تک کہ وہ اپنے قید خانہ میں مر گیا[۱]، اور حضرت علیؓ نے اس شخص کے قید کرنے کے سلسلہ میں (جس نے ایک شخص کو پکڑ لیا تھا، تا کہ دوسرا اسے قتل کر ڈالے) موت تک قید رکھنے کا فیصلہ کیا تھا[۲]۔

اسی طرح قوم لوط کا عمل کرنے والے[۳]، بدعت کی دعوت دینے والے[۴] اور کھوٹے سکے بنانے والے[۵] نیز بار بار جرم کا ارتکاب کرنے والے[۶]، پہلی اور دوسری مرتبہ حد لگانے کے بعد چوری کرنے والے[۷]، لوگوں کو کثرت سے تکلیف پہنچانے والے[۸]، نافرمانی وسرکشی کرنے والے[۹]، اور شراب کے عادی کو تاحیات قید رکھا جائے گا[۱۰]۔

بطور تعزیر قید کے ساقط ہونے نیز اس کی مدت کم کرنے کے اسباب:

۲۴-سقوط حبس سے فیصلہ سنا دینے کے بعد اس کے نفاذ کو موقوف کر دینا مراد لیا جاتا ہے، خواہ کچھ کا نفاذ شروع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اور قید ساقط ہونے کے اسباب یہ ہیں:

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/۳۱۷۔
(۲) الطرق الحکمیہ رص ۵۱، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۵۱۲۔
(۳) الاختیار ۴/۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۷، السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۰۴۔
(۴) الانصاف ۱۰/ ۲۴۹، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۵۔
(۵) المعیار ۲/ ۴۱۴، الفتاوی الأسعدیہ ۱/ ۱۵۷، ۱۵۸۔
(۶) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۶۴، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، الانصاف ۱۰/ ۱۵۸۔
(۷) الاختیار ۴/ ۱۱۰، الانصاف ۱۰/ ۲۸۶، اور مالکیہ چوتھی دفعہ کے بعد قید کرنے کی طرف گئے ہیں جیسا کہ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۳ میں ہے۔
(۸) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔
(۹) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۶۔
(۱۰) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳۔

الف-موت:

۲۵-اگر مجرم کی موت ہو جائے تو چونکہ محل تکلیف باقی نہیں رہا اس لئے قید کرنے کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور اس لئے بھی ختم ہو جائے گا کہ مقصد شخص کو باز رکھنا تھا، اور وہ فوت ہو گیا ہے، اور جب محل نہ ہو تو قید کرنے کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ب-جنون:

۲۶-جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک اگر جرم کے بعد جنون طاری ہو جائے تو اس سے قید کرنے کا حکم موقوف ہو جائے گا، اس لئے کہ مجنون نہ (تو احکام کا) مکلّف ہے اور نہ ہی سزا اور تادیب کا اہل ہے، اور چونکہ اس کے پاس سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے وہ قید کے مقصود کو بھی نہیں سمجھ سکتا ہے[۱]۔

حنابلہ کا مذہب (اور حنفیہ میں سے ابوبکر اسکافی کا بھی یہی قول ہے) یہ ہے کہ جنون تعزیر کے نفاذ کو موقوف نہیں کرے گا (اور قید کرنا اسی کی ایک فرع ہے) ان حضرات نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس کا مقصد تادیب (مجرم کو جرم سے روکنا) اور زجر (دوسروں کو جرم سے روکنا) کرنا ہے، لہذا جب جنون کی وجہ سے تادیب کا پہلو معطل ہو جائے تو دوسرے کو روکنے کے لئے زجر کا پہلو بھی معطل کر دینا مناسب نہیں ہے[۲]۔

ج-معافی:

۲۷-جب قید کسی آدمی کے حق کی وجہ سے ہو تو وہ اس کے معاف

(۱) الشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۳/ ۲۸۳، بدائع الصنائع ۷/ ۶۳، ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۷، ۳/ ۲۶، ۴، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۶۰، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۸۹، ۴/ ۳۰۶، البحر الزخار ۵/ ۸۲۔
(۲) الانصاف ۱۰/ ۲۴۱، غایۃ المنتہی للکرمی ۳/ ۳۱۶، معین الحکام رص ۱۹۷

کرنے سے ساقط ہوجائے گی، اور اس کے لئے فقہاء نے ایک مثال اس مدیون کی دی ہے جسے دائن کے حق کے واسطے قید کیا گیا ہو[۱]۔

د-سفارش:

۲۸-جس پر بطور تعزیر قید کا فیصلہ ہوا ہو اس کے لئے حکم کے نفاذ سے پہلے اور بعد میں سفارش کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس سفارش میں ضرر کو دور کرنا ہے جبکہ وہ اذیت دینے والا نہ ہو[۲]۔ اور اگر سفارش میں کوئی مصلحت نہ ہو تو حاکم کے لئے اس کا رد کرنا جائز ہے، اور حضرت عمرؓ نے معن بن زائدہ کے بارے میں سفارش رد کردی تھی، جب آپ نے ان کو اپنی جعلی مہر بنانے کی وجہ سے قید کردیا تھا[۳]۔

زرکشی کہتے ہیں: تعزیر کے سلسلہ میں سفارش کو مطلقاً مستحب قرار دینا محل نظر ہے، اس لئے کہ مستحق جب تعزیر میں اپنا حق ساقط کردے گا، تو وہ (حق) امام کا ہوجائے گا، اس لئے کہ تعزیر اصلاح کے لئے مشروع ہوئی ہے، اور امام یہ اصلاح کبھی اس کے قائم کرنے میں محسوس کرتا ہے، اور اس طرح کی حالت میں اسے مستحب نہ ہونا چاہئے۔

۲۹-گزشتہ زمانہ میں قیدی کے سلسلہ میں سفارش قبول کرنا آسان تھا، اس لئے کہ احکام کے نفاذ کی نگرانی قاضی خود کرتا تھا، اور قاضیوں کی جیل ہوا کرتی تھی، جس کی نسبت انھیں کی طرف کی جاتی تھی، اور کہا جاتا تھا: قاضی کی جیل، اسی طرح کہا جاتا تھا: حاکم کی جیل[۴]۔

ھ-توبہ:

۳۰-قیدی وغیرہ کی توبہ کے لئے کوئی مخصوص زمانہ نہیں ہے، جس سے اس کی توبہ معلوم ہوسکے، بلکہ نگرانی اور چھان بین کے نتیجہ میں ظاہر ہونے والے قرائن سے اس کی توبہ کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، اور فقہاء نے بیان کیا ہے کہ حاکم کو اختیار ہے کہ جرائم پیشہ لوگوں کو توبہ پر مجبور کرے، اور ان پر ایسی وعیدیں ظاہر کرے جو انھیں رضا مندی کے ساتھ توبہ کی طرف لے جائیں، اور توبہ کے لئے مددگار ثابت ہونے والے اسباب میں قیدی کے گھر والوں اور پڑوسیوں کو اس سے ملنے پر قدرت دینا بھی ہے، چنانچہ یہ چیز حصول مقصود کا سبب بنے گی، جیسے اصحاب حقوق کی طرف حق لوٹا دینا، اور یہی توبہ ہے[۱]۔

۳۱-علاوہ ازیں، کچھ بڑے اور خطرناک جرائم ہیں، جن میں جلدی توبہ کا اظہار لازم ہے، کیونکہ اس گناہ پر اصرار کرنے کے خطرناک انجام ہوتے ہیں، اس کی مثالوں میں ارتداد ہے، جس میں توبہ کی مدت کی تحدید جمہور فقہاء کے یہاں تین دن سے کی گئی ہے، اسی طرح کی بات جادو کرنے میں، نیز حنفیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے یہاں سستی سے نماز چھوڑنے میں بھی کہی جاتی ہے۔

جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے جب غیر شادی شدہ زانی کو حد لگانے کے بعد قید کیا گیا ہو، اور سال سے پہلے ہی اس کی توبہ ظاہر ہوگئی ہو، تو اختتام سال تک اسے نہیں نکالیں گے، اس لئے کہ مالکیہ کے یہاں یہ حد ہی کے مفہوم میں ہے[۲]۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۸۸، البحر الزخار ۵/۱۳۹۔
(۲) المنثور للزرکشی ۲/۲۴۸، ۲۴۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۰۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۷۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/۳۲۵۔
(۴) معین الحکام رص ۱۹۹، المنتظم لابن الجوزی ۷/۲۵۶۔

(۱) المبسوط ۲۰/۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۸۱، أسنی المطالب ۲/۱۸۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۰، تبصرۃ الحکام ۲/۱۴۶، البحر الزخار ۵/۲۳۔
(۲) الاختیار ۴/۱۴۵، شرح الخرشی ۸/۶۵، أسنی المطالب ۴/۱۲۳، الانصاف ۱۰/۳۲۸، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۴۲، المجموع ۳/۱۶، البدایۃ لابن رشد ۱/۹۰، الفروق للقرافی ۴/۹۷، تبصرۃ الحکام ۲/۲۶۰۔

تعزیراً قید کرنے سے قیدی کا اپنے گناہ سے پاک ہوجانا:

۳۲-بہت سے فقہاء کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ تعزیر (اور قید اسی کی ایک نوع ہے) میں گناہ کا کفارہ بننے کا مفہوم نہیں ہے اس لئے کہ وہ محض زجر کے لئے مشروع ہے، اور یہ بات حدود کے برخلاف ہے، چنانچہ حدود اپنے اسباب اور ان کا ارتکاب کرنے والوں کے لئے کفارہ ہیں [۱]۔

شوکانی نے بیان کیا ہے کہ سزا جس گناہ کے نتیجہ میں واجب ہوتی ہے اس کے لئے عموماً آخرت میں کفارہ ہوتی ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے انصاریوں سے اس وقت فرمایا تھا جبکہ ان لوگوں نے اس بات پر بیعت کی تھی کہ وہ کسی چیز کو اللہ کا شریک نہیں ٹھہرائیں گے، چوری نہیں کریں گے، زنا نہیں کریں گے اور اپنی اولاد کو قتل نہیں کریں گے: "**ومن أصاب من ذلک شیئا فعوقب به في الدنیا فهو کفارة له**"[۲] (اگر کوئی شخص ان چیزوں میں سے کچھ کر ڈالے اور اسے اس پر دنیا میں سزا ملے تو وہ اس کے لئے کفارہ ہوگی)، پھر شوکانی فرماتے ہیں: آپ ﷺ کا یہ ارشاد کہ: اور اسے اس پر دنیا میں سزا ملے، اس کو عام ہے کہ سزا بطور حد کے ہو یا بطور تعزیر کے اس لئے کہ اولاد کا قتل اس میں داخل ہے[۳]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴، الہدایہ ۲/ ۸۰ تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۶، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۲۹، الفروع ۶/ ۶۱، فتح الباری ۱/ ۶۶، عمدۃ القاری ۱/ ۱۵۹، نیل الأوطار ۷/ ۲۰۳، ۲۰۸۔

(۲) حدیث: "من أصاب من ذلک شیئا فعوقب به......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۸۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۷/ ۲۰۳، ۲۰۸۔

اعتماد حاصل کرنے کے لئے قید کرنا:

۳۳-لغت میں استیثاق: معاملہ کو مضبوط کرنے اور قابل اعتماد شئی کے ذریعہ اس کو اختیار کرنے کو کہتے ہیں،[۱] اور علماء اس کو حبس (قید کرنا) پر بحث کرنے کے دوران بیان کرتے ہیں[۲]، اور اس سے فقہاء کی مراد یہ ہے کہ اعتماد حاصل کرنے سے باز رکھا جاسکے، اور راہ فرار اختیار نہ کرنے کی ضمانت حاصل کرنے کے لئے کسی شخص کو تصرف سے روکا جائے نہ کہ تعزیر اور سزا کے مقصد سے۔

فقہاء نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس کا تتبع کرنے کے بعد اس طرح کی قید کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: تہمت کی وجہ سے قید کرنا، احتیاط کے طور پر قید کرنا، کسی اور سزا کے نافذ کرنے کے لئے قید کرنا۔

تہمت کے سبب سے قید کرنا:

۳۴-فقہاء کے مجمل کلام میں تہمت یہ ہے: اللہ تعالی یا کسی آدمی کے حق کی خبر ایسے طریقہ پر دی جائے جس پر عام حالات میں شرعی حجت قائم کرنا دشوار ہو، اور الزام کی بنیاد پر اعتماد حاصل کرنے کے لئے قید کرنے کا مطلب یہ ہے کہ تہمت والے کو خود سے تصرف کرنے سے روک دیا جائے، یہاں تک کہ اللہ یا آدمی کے جس حق کا اس کے خلاف دعوی کیا گیا ہے، اور جس پر اسے سزا دی جارہی ہے اس کا معاملہ ظاہر ہو جائے، اور اسے "حبس الاستظہار" (اظہار کرانے کے لئے قید) بھی کہا جاتا ہے، تاکہ اس کے پیچھے جو کچھ ہے ظاہر ہوجائے[۳]۔

---

(۱) القاموس، الصحاح مادہ: "وثق"۔

(۲) الفروق للکرابیسی ۱/ ۲۸۶، بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۰۷، تفسیر القرطبی ۶/ ۳۵۲ طبع ۲۔

(۳) الطرق الحکمیہ ص ۹۳، ۹۴، معالم السنن للخطابی ۴/ ۱۷۹، تفسیر القرطبی ۶/ ۳۵۳۔

الزام کی وجہ سے قید کی مشروعیت اور اس کی حالتیں:

۳۵-تہمت کی بنیاد پر قید کرنے کی مشروعیت پر اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا گیا ہے، جو ایسے شخص کے بارے میں فرمایا جس نے عدم ادائیگی حق کی تہمت لگائی تھی، "**تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلٰوةِ**"[۱] (تو اگر تم کو شبہہ ہو جائے تو دونوں (گواہوں) کو بعد نماز روک لو)۔ نیز اس بات سے (بھی استدلال کیا گیا ہے) کہ نبی کریم ﷺ نے دو میں سے ایک غفاری کو دو اونٹوں کی چوری کے الزام میں قید کیا پھر انہیں چھوڑ دیا[۲]۔

اور حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے کئی ملزموں کو قید کیا یہاں تک کہ انہوں نے اپنے جرم کا اقرار کرلیا[۳]۔

۳۶- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تہمت کی بنیاد پر قید کرنا مشروع ہے، اور جب الزام کی تائید قوی قرینہ سے ہو یا ملزم پر شک کی علامات ظاہر ہوں یا وہ فجور میں معروف ہو، تو انہوں نے قید کو سیاست عادلہ میں سے سمجھا ہے[۴]، جیسے کہ ابن ابی الحقیق کے ساتھ واقع ہوا جب اس نے خیبر کے دن خزانہ چھپا لیا، اور نفقہ میں اس کے ختم ہو جانے کا دعوی کیا، تو نبی کریم ﷺ نے اس کو قید کر دیا اور اپنے اس قول سے اس کی تردید کی "**العهد قريب والمال** أكثر"[۱] (زمانہ قریب کا ہے اور مال زیادہ ہے)۔ چنانچہ یہ اس کے جھوٹ کا قرینہ تھا، پھر حضرت زبیر کو حکم دیا کہ خزانہ ظاہر ہونے تک اس کو عذاب کا مزا چکھاتے رہیں[۲]۔

اسی طرح کے واقعہ میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ فرماتے ہیں: سامان متہم آدمی کے ساتھ پایا جا رہا ہو اور وہ کہتا ہو کہ میں نے اسے خریدا ہے، تو اس کو قید میں مضبوطی کے ساتھ باندھ دو اور اس وقت تک نہ کھولو جب تک اللہ کا حکم نہ آئے[۳] اور یہ اس وقت ہے جب عادت اس کی جاری ہو کہ وہ سامان اس متہم جیسے آدمی کو حاصل نہ ہو سکتا ہو، اور جب قرائن اور شواہد حال اس بات پر قائم ہو جائیں کہ مثلاً، چوری کا ملزم بہت کثرت سے چکر لگانے والا اور آنے جانے والا تھا یا اس کے بدن میں ضرب کے نشان ہوں، یا پکڑے جاتے وقت اس کے پاس نقب لگانے کا آلہ رہا ہو، تو الزام مضبوط ہو جائے گا، اور اسے قید کر دیا جائے گا[۴]۔

۳۷- جو حضرات تہمت کی بنیاد پر قید کرنے کے قائل ہیں انھوں نے اس سے تعلق رکھنے والے احکام کی تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے بیان کیا ہے: متہم کے قید کرنے کے احکام اس کے حال کے مختلف ہونے سے بدل جاتے ہیں، چنانچہ اگر وہ اس تہمت کے (کرنے والے) لوگوں میں نہ ہو، اور اس کے متہم ہونے پر کوئی صالح قرینہ بھی قائم نہ ہوا ہو تو بالاتفاق اس کو قید کرنا اور سزا دینا جائز نہیں ہوگا، اور اگر متہم

---

(۱) سورۂ مائدہ/۱۰۶ اور دیکھئے أحکام القرآن لابن العربی ۲/۷۱۶، الطرق الحکمیہ رص ۱۹۰۔

(۲) حدیث: "إن النبي ﷺ حبس أحد الغفاريين" کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۲/۱۴۰۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/۷۶،۸۸، العنایہ للبابرتی ۵/۴۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۷۹،۳۰۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۱۹، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۵۸، المغنی لابن قدامہ ۹/۳۲۸، عون المعبود ۴/۲۳۵، تحفۃ الاحوذی ۲/۳۱۴، المعیار ۲/۴۳۴، إعلام الموقعین ۴/۳۷۳،۳۷۴، زاد المعاد ۳/۲۱۳۔

---

(۱) حدیث: "العهد قريب و المال اكثر" کی روایت ابن الأثیر نے جامع الأصول (۲/۶۴۲ طبع دار الملاح) میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں اس کو صحیح بخاری اور ابوداؤد کی طرف منسوب کیا ہے اور پوری حدیث بخاری (الفتح ۵/۳۲۸ طبع السّلفیہ) اور ابوداؤد (۳/۴۰۸، تحقیق عزت عبید دعاس) میں مذکورہ حصہ کے بغیر موجود ہے۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/۱۱۴، السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۳، الطرق الحکمیہ رص ۷،۱۵۔

(۳) المحلی لابن حزم ۱۱/۱۳۱۔

(۴) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۱۹۔

مجہول الحال ہو، نہ نیکی میں معروف ہو نہ فجور میں تو جمہور فقہاء کے نزدیک اسے قید کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کا حال ظاہر ہو جائے اور اگر متہم فجور، چوری اور قتل جیسی چیزوں میں معروف ہو تو اس کا قید کرنا جائز ہے، بلکہ پہلے والے کے مقابلہ میں وہ اولی ہے [۱]۔

اگر متہم کے بارے میں اقوال متعارض ہو جائیں تو جس نے آخر میں اس کی اچھائی کی گواہی دی ہو اسے اختیار کیا جائے گا، مالکیہ میں سے ابن خزیمہ اور ابن حارث سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے خلاف ایک جماعت نے فساد اور شک ہونے کی گواہی دی، اور دوسرے لوگوں نے صلاح، خیر، مشکوک لوگوں سے دور رہنے اور اپنے کام اور معاش میں لگے رہنے کی گواہی دی، تو دونوں نے جواب دیا: بعد والے لوگوں کی شہادت مقدم رکھی جائے گی، بشرطیکہ شہادت کے وقت تک انہیں اس شخص کے اچھے حالات سے لوٹنے کا علم نہ ہوا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّآتِ''[۲] (بیشک نیکیاں مٹا دیتی ہیں بدیوں کو)۔

۳۸- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ جس کی انتہائی سزا قید ہو جیسے اموال تو جب تک کامل حجت سے ثابت نہ ہو جائے اس میں متہم کو قید نہیں کیا جائے گا۔

اور سحنون وغیرہ کے نزدیک جس میں انتہائی سزا قید کے علاوہ ہو، جیسے حدود وقصاص کہ ان میں انتہائی (سزا) کاٹنا، یا قتل کرنا یا کوڑے لگانا ہے، اس میں کسی شہادت سے متہم کو قید کرنا جائز ہے، یہاں تک کہ حجت مکمل ہو جائے اور تا کہ قاضی پر سستی کا اتہام نہ لگے، جبکہ یہ حرام ہے اور دنیا کے بگاڑ تک پہنچا دینے والا ہے، اور اس کی مثال نشہ کے ملزم کو گواہوں کی عدالت ثابت ہونے تک قید کرنا ہے۔

قاضی شریح، امام ابو یوسف اور امام الحرمین کا مذہب یہ ہے کہ الزام کی بنیاد پر کامل بینہ کے بغیر قید کرنا ممنوع ہے، اور روایت ہے کہ حضرت شریح نے ایک ایسے شخص سے قسم لے کر اس کو چھوڑ دیا جس پر یہ الزام تھا کہ اس نے سفر میں مرنے والے ایک مالدار شخص کا مال لے لیا ہے [۱]۔

امام ابو یوسف نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تہمت پر لوگوں کو نہیں پکڑتے تھے، اور بعض حالتوں میں جب قاضی شدید ضرورت محسوس کرے تو مدعا علیہ سے کفیل (ضمانتی) لے، تا کہ اس کو حاضر کرنا اس کے لئے ممکن ہو سکے [۲]۔

امام الحرمین نے بیان کیا ہے کہ شریعت گناہوں کے ارتکاب سے پہلے تہمت والوں کو سزا دینے کی اجازت نہیں دیتی ہے، اور روایت ہے کہ حضرت عمر نے اس بات کو ٹھکرا دیا کہ بینہ کے بغیر کسی متہم شخص کو ہتھکڑی لگا کر لایا جائے [۳]۔

جن لوگوں کو تہمت کی وجہ سے قید کا اختیار ہے:

۳۹- تہمت کی بنیاد پر، قید کرنے کا اختیار کن لوگوں کو ہے اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول: قاضی کو تہمت کی وجہ سے قید کرنے کا اختیار نہیں ہے، یہ صرف حاکم کا حق ہے، اور یہ زبیری (امام شافعی کے شاگرد) اور

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۱۰۱، ۱۰۴، الشرح الکبیر ۳/۳۰۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۸۸۔

(۲) سورۂ ہود ر ۱۱۴، نیز دیکھئے: المعیار ۲/ ۴۲۶۔

(۱) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۴/ ۴۰۴، ۵/ ۲۹۹، بدائع الصنائع ۷/ ۶۵، العنایۃ للبابرتی ۵/ ۴۰۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۲۸، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۰۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۴۰۷۔

(۲) الخراج رص ۱۹۰، ۱۹۱۔

(۳) غیاث الأمم رص ۲۲۹، المحلی لابن حزم ۱۱/ ۱۳۱، ۱۴۲ اور دیکھئے: المصنف لعبد الرزاق ۱۰/ ۲۱۷۔

ماوردی وغیرہ نیز امام احمد کے اصحاب کی ایک جماعت اور مالکیہ میں سے قرافی کا قول ہے، اختیار کردہ مسلک میں ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ تصرف اس سیاست شرعیہ سے متعلق ہے جس کا مالک امام اور حاکم ہوتا ہے نہ کہ قاضی، اس لئے کہ قاضی کو کسی واجب ہونے والے حق ہی کی بنیاد پر کسی کو قید کرنے کا اختیار ہوتا ہے(۱)۔

دوسرا قول: حاکم اور قاضی دونوں تہمت کی وجہ سے قید کرسکتے ہیں، اور یہ امام مالک، ان کے اصحاب، امام احمد اور ان کے محققین اصحاب کا قول ہے اور فقہاء حنفیہ نے اسی کو بیان کیا ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ولایات کا عموم وخصوص نیز ولایت کے ذریعہ متولی (والی بننے والے) کو حاصل ہونے والے فائدہ کا تعلق الفاظ، حالات اور عرف سے ہے اور شریعت میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، چنانچہ کبھی کبھی بعض زمانوں اور جگہوں میں ولایت قضاء کے اندر وہ چیزیں داخل ہوجاتی ہیں جو کسی زمانہ اور جگہ میں جنگ کی ولایت میں داخل ہوتی ہیں اور اس کے برعکس (بھی ہوتا ہے)(۲)۔

تہمت کی وجہ سے (ہونے والی) قید کی مدت:

۴۰- مدتِ قید کی اقل مقدار کی کوئی حد نہیں ہے۔

جہاں تک اکثر مدت کا تعلق ہے تو اس میں متہم کا حال منکشف ہونے تک حاکم کے اجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ابن تیمیہ نے اس قول کی نسبت امام مالک اور ان کے اصحاب، امام احمد اور ان کے محققین اصحاب نیز امام ابوحنیفہ کے اصحاب کی طرف کی ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مجہول الحال کی قید کو طول نہیں دیا جائے گا، اور حبس طویل ان کے یہاں وہ ہے جو ایک سال سے بڑھ جائے(۱)۔

بعض فقہاء کہتے ہیں: وہ زیادہ سے زیادہ مدت جس میں مجہول الحال متہم کو قید کیا جائے گا ایک دن ہے اور ایک قوم نے اس کی تحدید دو اور تین دن سے کی ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے اس کے ایک ماہ تک پہنچ جانے کو جائز قرار دیا ہے(۲)۔

رہا وہ متہم جو فجور وفساد میں مشہور ہو تو اس کی قید کی اکثر مدت اس کے حال کے ظاہر اور واضح ہونے کے تقاضا کے اعتبار سے ہوگی، اگرچہ اسے موت تک قید کیا جائے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے فقہاء امصار کے مذاہب کا ظاہر قول یہی ہے، اور اس کو حضرت عمر بن عبدالعزیز اور فقہاء مالکیہ میں سے مطرب اور ابن ماجشون نیز دوسرے حضرات سے بھی نقل کیا گیا ہے، البتہ امام مالک سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: موت تک کے لئے قید نہیں کیا جائے گا۔

زبیری (امام شافعی کے شاگرد) فرماتے ہیں:

فساد وفجور میں معروف متہم کی قید کی انتہاء ایک مہینہ ہے، اور یہ ان کے علاوہ دوسرے لوگوں سے بھی منقول ہے(۳)۔

احتراز کے لئے قید کرنا:

۴۱- لغت میں احتراز کسی چیز کو بچانے کے لئے اس کی حفاظت

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۹، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۳، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۵۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۱، ۱۴۲۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۱، ۱۴۲، المعیار ۲/ ۴۳۴، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۲، ۲۳۹، الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۳۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵، ۷۶، ۸۸۔

(۱) معین الحکام رص ۲۰۰، ۱۷۶، الأحکام للماوردی رص ۲۲۰، الأحکام لابی یعلی رص ۲۵۸، فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۳۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۸۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۶۶، ۲/ ۱۵۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۸۸، المعیار ۲/ ۳۱۶، معالم القربۃ لابن الاخوہ رص ۱۹۱، ۱۹۲، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۷، ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۲۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۷۶، ۸۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۴۷، ۱۵۵، ۲۳۹، الأحکام للماوردی رص ۲۲۰، الأحکام لابی یعلی رص ۲۵۸، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۵۔

کرنا ہے [۱]۔اوراحترازی قید کی کوئی خاص تعریف نہیں ہے باوجود یکہ فقہاء نے اس کے متعدد واقعات کا ذکر کیا ہے [۲] اوراس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس کے ترک کرنے سے ضرر کا پیدا ہونا متوقع ہو مفاد عامہ کے خیال سے اس کی حفاظت کی جائے اور یہ تہمت کے وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔

۴۲- جن مسائل کو فقہاء نے اس نوع میں سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس نظر لگانے والے کو قید کیا جائے جو اپنی نظر سے لوگوں کو ضرر پہنچا تا ہے تا کہ اس کی تکلیف سے بچا جا سکے [۳] اور باغیوں کی عورتوں اور بچوں کو قید کرنا باوجود یکہ وہ اہل قتال میں سے نہیں ہیں تا کہ بغاوت میں ان کی شرکت سے حفاظت ہو سکے [۴]۔

قاضی شریح جس پر حق ہوتا تھا اس کو مسجد میں قید کر دیتے تھے، جبکہ وہ اپنی مجلس سے نہ اٹھ جائیں، پھر جب وہ حق نہیں دیتا تھا تو اسے جیل کا حکم دیتے تھے [۵]۔

سزا نافذ کرنے کے مقصد سے قید کرنا:

۴۳- جب فیصلہ شدہ سزا کے نفاذ کی راہ میں کوئی امر عارض حائل ہو جائے تو عذر زائل ہونے تک نفاذ کو موخر کر دیا جائے گا، پھر جب اس شخص کے فرار کا خوف ہو جس پر سزا کا نفاذ مطلوب ہے تو اسے قید کرنا جائز ہوگا [۱]۔

۴۴- اسی کی مثالوں میں یہ ہے کہ بیمار [۲]، حاملہ [۳]، نفساء، [۴] دودھ پلانے والی، [۵] جس عورت کے حاملہ ہونے کا گمان ہو اس کو استبراء رحم تک [۶]، زخمی شخص اور جس کو چوٹ لگی ہو [۷] (اسی طرح) نشہ میں مست لوگوں کو ہوش میں آنے تک بالاجماع مہلت دی جائے گی [۸]، اور جس پر کئی حدود جمع ہوں، اور ان میں سنگسار کرنا شامل نہ ہو، تو ہر ایک کے مکمل طور پر حاصل ہونے کے بعد اسے قید کر دیا جائے گا، تا کہ بعد والی (حد) اس پر ہلکی ہو جائے [۹]۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب اولیاء میں سے کوئی غائب ہو تو اس کے حاضر ہونے تک قاتل سے قصاص کو موخر کیا جائے گا، اور مالکیہ وشافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ جب تک ولی غائب حاضر نہ ہو جائے اس کو قید کیا جائے گا [۱۰]۔

شافعیہ وحنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اولیاء میں کوئی چھوٹا ہو تو اس کے بالغ ہونے تک اور مجنون ہو تو افاقہ تک قاتل کو قید کیا

---

(۱) القاموس، المصباح مادہ "حرز"۔
(۲) مغنی المحتاج للشربینی ۴/ ۱۲۷، اور دیکھئے: البدایہ لابن کثیر ۳/ ۳۰۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۶۴، الفروع لابن مفلح ۶/ ۱۱۳، حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۴۱۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۲، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۲۷، فتح الباری ۱۰/ ۲۰۵، شرح مسلم للنووی ۱۴/ ۱۷۳۔
(۴) أسنی المطالب ۴/ ۱۱۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۱۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۱، ۱۳۴، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۸۱، البحر الزخار ۵/ ۴۱۹۔
(۵) فتح الباری ۱/ ۵۵۶، المصنف لعبد الرزاق ۸/ ۳۰۶۔

(۱) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۴/ ۱۶، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۳، المدونہ ۵/ ۲۰۶۔
(۲) الفروق للکرابیسی ۱/ ۲۹۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۷۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۳، نیل الأوطار ۷/ ۱۲۰۔
(۳) الدر المختار ۴/ ۱۶، الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۷۱۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) سابقہ مراجع۔
(۶) حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۲۶۰، ۲۷۳۔
(۷) أسنی المطالب ۴/ ۱۲۳۔
(۸) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۶۲۲، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۷۲، الانصاف للمرداوی ۱۰/ ۱۵۹، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۰۴۔
(۹) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۶۲۲، المبسوط ۲۴/ ۳۲۔
(۱۰) الہدایہ ۴/ ۱۳۱، الشرح الکبیر ۴/ ۲۵۷، الفروق للقرافی ۴/ ۷۹، حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۶، ۴۷، مغنی المحتاج للشربینی ۴/ ۴۰، ۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۳۹۔

جائے گا، اور ابن ابولیلی نے نابالغ کے بارے میں ایسی ہی بات کہی ہے[1]، اور اگر کسی نے دوسرے کو زخمی کیا ہو تو اگر زخم میں قصاص ہے تو اسے زخمی کی شفایابی تک قید رکھا جائے گا اور جس کے خلاف بطور قصاص قتل کرنے یا (کسی عضو کے) کاٹنے کا فیصلہ کیا گیا ہو اسے قید کر دیا جائے گا تا کہ قصاص کا نافذ کرنا ممکن ہو، خواہ ثبوت بینہ سے ہوا ہو یا اعتراف کرنے سے، اور حاکم کے لئے سزا دینے تک ڈاکو کو قید کرنا جائز ہے[2]، معذور کو کوڑے لگانے کے لئے ہوا معتدل ہونے کا انتظار کیا جائے گا، چنانچہ ہلاکت کے خوف سے شدید ٹھنڈک اور گرمی میں کوڑے نہیں لگائے جائیں گے اور حنفیہ نے عذر کے دوران اسے قید رکھنے کی صراحت کی ہے، شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ جس کا زنا بینہ سے ثابت ہوا ہو اور اس کے فرار ہونے سے اطمینان ہو تو اسے قید نہیں کیا جائے گا[3]۔

فقہاء کے نزدیک حبس کے موجبات کے عام ضوابط:

۴۵-قرافی نے موجبات حبس (قید کو واجب کرنے والی چیزوں) کے آٹھ ضابطے بیان کئے ہیں، اور ان میں سے بعض کی نسبت عزالدین بن عبد السلام شافعی کی طرف کی ہے، وہ آٹھ ضابطے یہ ہیں:

۱-محل قصاص کی حفاظت کے لئے جس پر جنایت کی گئی ہو اس کے ولی کے غائب ہونے کی وجہ سے جنایت کرنے والے کو قید کرنا۔

۲- بھاگے ہوئے (غلام) کو مالیت کی حفاظت کی غرض سے ایک سال تک قید رکھنا، اس امید میں کہ اس کے مالک کی موت ہو جائے۔

۳- ادائیگی حق سے باز آنے والے کو اس پر مجبور کرنے کے لئے قید کرنا۔

۴-جس کی تنگ دستی اور خوشحالی کا معاملہ ''مشکل'' ہو گیا ہو اس کے حال کی چھان بین کے لئے اس کو قید کرنا، پھر جب اس کا حال ظاہر ہو جائے گا تو تنگ دستی اور خوشحالی کے اعتبار سے جو موجب ہو اس کے مطابق اس پر فیصلہ کیا جائے گا۔

۵- جنایت کرنے والے کو بطور تعزیر اور اللہ تعالی کی نافرمانیوں سے باز رکھنے کے لئے قید کرنا۔

۶-ایسے واجب تصرف سے باز آنے والے کو قید کرنا جس میں نیابت کا دخل نہیں ہوتا، جیسے وہ شخص اسلام لے آئے جس کی زوجیت میں دو بہنیں یا چار سے زائد بیویاں یا ایک عورت اور اس کی بیٹی ہو، اور جو چیز اس کے لئے ناجائز ہے اس کو نہ چھوڑے۔

۷-ایسے شخص کو قید کرنا جو عین یا ذمہ میں کسی مجہول (شئی) کا اقرار کرے اور اس کی تعیین نہ کر سکے تو اسے قید کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ اسے متعین کرے اور کہے: عین (سامان سے مراد) یہ کپڑا ہے، یا جو چیز میرے ذمہ میں ہے اور جس کا میں نے اقرار کیا ہے وہ ایک دینار ہے۔

۸-شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اللہ تعالی کے ایسے حق سے باز آنے والے کو جس میں نیابت داخل نہیں ہوتی جیسے روزہ اور نماز، قید کیا جائے گا اور اسے اس میں قتل کر دیا جائے گا، اور ''وجوب علی التراخی'' کے قول کی وجہ سے اس میں حج داخل نہیں ہوگا۔

---

(۱) الروض المربع ۷؍۱۹۶، المغنی لابن قدامہ ۷؍۴۰۷، أسنی المطالب ۴؍۳۶، الخراج رص ۱۷۳۔

(۲) معین الحکام رص ۱۹۷، الشرح الکبیر للدردیر ۳؍۳۰۶، تبصرۃ الحکام ۲؍۲۷۶۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۴؍۳۲۲، أسنی المطالب ۴؍۱۳۳، الاختیار ۴؍۸۸، نیل الأوطار ۷؍۱۲۰۔

۹- شیخ محمد علی حسین مالکی نے ایک اور سبب کا اضافہ کیا ہے اور فرمایا ہے: نواں ضابطہ یہ ہے کہ جس شخص کی طرف چوری اور فساد کی نسبت ہو اس کی جانچ کے لئے اس شخص کو قید کیا جائے۔

۱۰- اور دوسرے لوگوں نے ایک دسویں سبب کا بھی ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ دسواں (ضابطہ) یہ ہے کہ جس شخص کے خلاف دعوی کیا جارہا ہے اس کی حفاظت کی غرض سے نتیجہ دعوی کے ظاہر ہونے تک اس کو قید کیا جائے، جیسے وہ عورت جس سے نکاح کا دو شخصوں نے دعوی کیا ہو، تو اسے کسی گھر میں کسی نیک عورت کے پاس ورنہ قاضی کے جیل میں قید کیا جائے گا[۱]۔

وہ حالات جن میں قید کرنا مشروع ہے:

جان اور جان سے کم پر زیادتی کرنے کے سبب قید کرنے کی حالتیں:

الف- جان بوجھ کر قتل کرنے والے کو اس کے اور مقتول کے درمیان خون میں برابری نہ ہونے کی وجہ سے قید کرنا:

۴۶- مالکیہ اور ابن شہاب زہری کا مسلک یہ ہے کہ جان بوجھ کر قتل کرنے والے کو ایک سال قید کیا جائے گا اور سو کوڑے لگائے جائیں گے، جبکہ برابری نہ ہونے کی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا ہو، جیسے غلام کو قتل کرنے والا آزاد اور ذمی یا مستامن کو قتل کرنے والا مسلمان ہو، اس لئے کہ مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو عمداً قتل کر ڈالا تو نبی کریم علیہ السلام نے اس کو سو کوڑے لگوائے، ایک سال کے لئے جلاوطن کر دیا، مسلمانوں میں اس کا حصہ ختم کر دیا، اور اس سے قصاص نہیں لیا اور اسے ایک غلام آزاد کرنے کا حکم فرمایا[۱]۔

حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ سے بھی اسی کے مثل منقول ہے، اور اسی طرح حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے بھی کیا تھا۔

جمہور فقہاء یہاں قید کی رائے نہیں رکھتے ہیں بلکہ حنفیہ اس حالت میں وجوب قصاص کی طرف گئے ہیں اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک صرف دیت واجب ہوگی[۲]۔

ب- جس قاتل کو قتل عمد میں معاف کر دیا گیا ہو اس کو قید کرنا:

۴۷- جمہور (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ)، بعض فقہاء سلف جیسے ابوثور، اسحاق، عطاء اور مالکیہ میں سے ابن رشد کا مسلک یہ ہے کہ عمداً قتل کرنے والے کو جب معاف کر دیا گیا ہو تو اسے قید نہیں کیا جائے گا، البتہ ابوثور کے قول کے مطابق جب وہ برائی میں معروف ہو تو امام جو مناسب سمجھے گا اس کی تادیب کرے گا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اسے سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال تک جیل میں رکھا جائے گا، حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے، اور اہل مدینہ، لیث بن سعد اور اوزاعی بھی اسی کے قائل ہیں[۳]۔

---

(۱) الفروق ۴/ ۷۹، حاشیۃ الرہلی ۴/ ۳۰۶، تہذیب الفروق للمالکی ۴/ ۱۳۴، معین الحکام رص ۱۹۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۹، ۳۳۹۔

(۱) حدیث: "إن رجلا قتل عبده متعمدا" کی روایت بیہقی (۸/ ۳۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے اور کچھ دوسری روایات بھی ذکر کی ہیں پھر فرمایا: ان احادیث کی سندیں ضعیف ہیں، ان میں سے کسی سے حجت قائم نہیں ہوگی، البتہ اکثر اہل علم اسی پر ہیں کہ آدمی کو اس کے غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا۔

(۲) الاختیار ۵/ ۲۶، ۲۷، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۵۲، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۳۴۷، ۳۵۹، ۳۶۲، القوانین لابن جزی رص ۲۲۷، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۵۵، أقضیۃ الرسول لابن فرج رص ۱۱، المصنف لعبد الرزاق ۹/ ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۹۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۶، ۲۴۷، المنہاج للنووی ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۷، الأقضیہ لابن فرج رص ۲۱۔

ج-جس شخص نے خود قتل نہ کیا ہو بلکہ قتل عمد کا سبب بنا ہو اس کو قید کرنا:

۴۸-اس کی بابت ذکر کی گئی مثالوں میں ہے کہ جو کسی آدمی کو دوسرے کے لئے روکے، تا کہ وہ (دوسرا) اسے قتل کر دے تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا، اور پکڑنے والے کو قید کیا جائے گا، یہ جمہور (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ) کا مسلک ہے، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے، اور حضرت عطاء اور ربیعہ بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "يصبر الصابر ويقتل القاتل"[1] (صابر (روکنے والے) کو روکا جائے گا اور قاتل کو قتل کیا جائے گا)۔

امام مالک کا مسلک اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ قاتل اور روکنے والے دونوں پر قصاص ہوگا، اس لئے کہ قتل میں دونوں شریک ہیں، الا یہ کہ جب روکنے والا یہ نہ جانتا ہو کہ اس کا ساتھی قتل کر دے گا تو اسے ایک سال تک قید رکھا جائے گا اور سو کوڑے لگائے جائیں گے[2]۔ اور جو شخص کسی انسان کی مشکیں کس دے اور اس کو درندوں یا سانپوں والی کسی زمین پر پھینک دے، اور وہ اسے مار ڈالیں تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسے قید کر دیا جائے گا اور بعض حنفیہ کہتے ہیں: یہاں تک کہ وہ مر جائے[3]۔

جس شخص نے قتل کرنے کے لئے کسی کا پیچھا کیا، اور وہ اس سے بھاگ گیا، پھر کسی دوسرے نے اسے جا لیا اور اس کے پیر کاٹ ڈالے پھر پہلے نے اسے پالیا اور قتل کر ڈالا، تو اگر کاٹنے والے نے کاٹنے سے اس کے روکنے کا قصد کیا ہو، تا کہ پہلے والا اسے قتل کر ڈالے تو کاٹنے میں (یعنی پیر جو کاٹا ہے اس میں) اس پر قصاص ہوگا، اور اسے قید کر دیا جائے گا، اس لئے کہ مقتول کے پیر کاٹنے کے سبب وہ روکنے والے کی طرح ہے[1]۔

(۱) حدیث فقرہ نمبر ۹ پر "أمر بقتل القاتل و صبر الصابر" (قاتل کو قتل کرنے اور روکنے والے کو قید کرنے کا حکم دیا) کے الفاظ سے گذر چکی ہے، اور صابر کے معنی: روکنے والے کے ہیں۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۷۵، المہذب ۲/ ۱۸۸، المغنی ۷/ ۵۵۷، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۵۱۲، ۵۱۳، الطرق الحکمیہ رص ۵۱، الشرح الکبیر وحاشیہ ۴/ ۲۴۵، نیل الأوطار ۷/ ۱۶۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۵۴۴، معین الحکام للطرابلسی ر ۱۸۲، غایۃ البیان للحلبی ر ص ۳۹۰، اسنی المطالب ۴/ ۹، الانصاف ۹/ ۴۵۷۔

د-زخم وغیرہ کے ذریعہ جان سے کم پر جنایت کرنے والے کو قصاص دشوار ہونے کی وجہ سے قید کرنا:

۴۹-جو دوسرے کو ایسا زخم لگا دے جس کے مثل میں قصاص نہ ہو سکتا ہو تو اس پر تاوان کا فیصلہ کیا جائے گا، اسے سزا دی جائے گی اور اس کو ایک لمبی مدت کے لئے قید کیا جائے گا، یہاں تک کہ توبہ ظاہر کرے، پھر اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اور اسی کے مثل آنکھ پھوڑنے پر ہوگا[2]۔

ھ-مارنے اور تھپڑ لگانے میں قصاص دشوار ہونے کی وجہ سے قید کرنا:

۵۰-حنفیہ اور مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ جو شخص کسی کو ناحق مارے اس کو ایک طویل مدت کے لئے قید کیا جائے گا، جبکہ اس نے جو جرم کیا ہے اس کی اہمیت کی وجہ سے مزید تادیب کی حاجت ہو، اور دوسرے حضرات عام تعزیر کے قائل ہیں، اور ابن تیمیہ اس میں قصاص کی طرف گئے ہیں[3]۔

(۱) المغنی ۷/ ۵۶۱۔

(۲) الخراج رص ۱۶۳، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۶۲۵۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۶۶، المعیار ۲/ ۴۱۲، اسنی المطالب ۴/ ۶۷، الانصاف ۱۰/ ۱۵، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۱۵۰، ۱۵۱۔

و-نظر لگانے والے کو قید کرنا:

۵۱-حاکم کو چاہئے کہ وہ نظر بد لگانے والے کو یہ حکم دے کہ وہ اپنے حسد اور اپنی نگاہ سے لوگوں کو اذیت دینے سے باز آئے، اور اگر انکار کرے تو اسے اختیار ہے کہ اسے لوگوں میں مداخلت کرنے اور مل جل کر رہنے سے روک دے، اور یہ چیز اس سے حاصل ہوگی کہ لوگوں سے اس کا ضرر دور کرنے کے لئے اس کو اسی کے گھر میں قید کر دیا جائے، اور اگر وہ محتاج ہو تو اس پر بیت المال سے صرف کیا جائے، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے [۱]، اور ان میں سے بعض کا قول ہے کہ اسے جیل میں قید کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے حسد سے باز آجائے اور توبہ کے ذریعہ اس کا دل صاف ہو جائے [۲]۔

ز-قاتل وغیرہ کو چھپانے والے کو قید کرنا:

۵۲-ابن تیمیہ نے بیان کیا ہے کہ جو شخص کسی قاتل کو اور اس جیسے ایسے شخص کو پناہ دے جس پر کوئی حد یا اللہ تعالی یا کسی آدمی کا کوئی حق واجب ہو، اور اس کو اس شخص سے روک دے جو بغیر کسی زیادتی کے اس سے واجب کو وصول کر لیتا تو وہ جرم میں اس کا شریک ہے، اور اس پر اللہ اور اس کے رسول کی لعنت ہے، اسے قید وضرب کے ذریعہ سزا دی جائے گی، یہاں تک کہ اس پر قابو دے یا اس کی طرف رہنمائی کرے، اس لئے کہ اس نے نیکی اور تقوی پر تعاون کرنا جو واجب ہے اس کو چھوڑا ہے [۳]۔

(۱) حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۴۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۶۴، إعانۃ الطالبین للبکری ۴/ ۱۳۲، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۲۷، الفروع ۶/ ۱۱۲، فتح الباری ۱/ ۲۰۵، شرح مسلم للنووی ۱۴/ ۱۷۳۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۲، إعانۃ الطالبین وحاشیۃ الباجوری (کے) دونوں سابقہ محل، الانصاف ۱۰/ ۲۴۹، زاد المعاد ۳/ ۱۱۸، الفروع ۶/ ۱۱۳۔

(۳) السیاسۃ الشرعیہ ص ۹۰، ۹۱۔

ح-قسامت سے تعلق رکھنے والے حالات کے لئے قید کرنا:

۵۳-قسامت کے سلسلہ میں قید سے تعلق رکھنے والی چیزوں میں سے یہ بھی ہے کہ جس پر قسامت واجب ہو جائے اسے حلف سے رک جانے کی صورت میں قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ قسم کھالے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کے دو قولوں میں سے ایک ہے، لیکن مالکیہ میں سے اشہب نے اس سلسلہ میں قید کی مدت کی تحدید ایک سال سے کی ہے، پھر اگر قسم کھالے تو ٹھیک ہے ورنہ اسے چھوڑ دیا جائے گا، اور اس پر اس کے مال سے دیت ہوگی۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں، اور یہی حنابلہ کا دوسرا قول بھی ہے کہ جس پر قسامت واجب ہوا سے نکول (قسم سے انکار) کی وجہ سے قید نہیں کیا جائے گا، لیکن اس سے دیت لی جائے گی [۱]۔

ط-طب کی مشق (پریکٹس) کرنے والے اس شخص کو قید کرنا جو مہارت نہ رکھتا ہو:

۵۴-مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ڈاکٹر جب واقفیت رکھنے والوں میں سے نہ ہو اور اپنے عمل میں غلطی کر جائے تو اسے مارا اور قید کیا جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں: جاہل ڈاکٹر پر روک لگائی جائے گی، اور وہ یہ ہے کہ حسی طور پر اس کو اس کے عمل سے روکا جائے گا اس اندیشہ سے کہ لوگوں کا جسم خراب نہ کرے [۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۸۹، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۶۸، الاختیار ۵/ ۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۸۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۶۶، ۲۸۸، ۳۲۰، ۲/ ۲۴۵، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۴۰، القوانین لابن جزی ص ۲۲۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۸، الإنصاف ۱۰/ ۱۴۸، منتہی الإرادات لابن النجار ۲/ ۴۵۵۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۳، القوانین الفقہیہ ص ۲۲۱، المعیار ۲/ ۵۰۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۹، الاختیار للموصلی ۲/ ۹۶۔

دین اور شعائر دین پر حد سے تجاوز کرنے کی وجہ سے قید کرنے کے حالات:

الف-ارتداد کی وجہ سے قید کرنا:

۵۵-جب مسلمان کا ارتداد ثابت ہوجائے تو اسے قید رکھا جائے گا یہاں تک کہ اس کا شبہ زائل ہوجائے اور وہ توبہ کر لے اور اس کے قید کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس میں ان کے دو قول ہیں:

پہلا قول: قتل کرنے سے پہلے توبہ کی ترغیب دینے کے لئے مرتد کو قید کرنا واجب ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، ان حضرات نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت عمر سے مروی ہے کہ ان کو ایک ایسے شخص کے قتل کرنے کی خبر دی گئی جو اسلام (قبول کرنے) کے بعد کافر ہو گیا تھا تو آپ نے اس کے قاتلوں سے فرمایا: تم نے یہ کیوں نہ کیا کہ اسے تین دن تک قید رکھتے، اسے روٹی دیتے پھر اگر توبہ نہ کرتا تو قتل کر دیتے..... یا اللہ میں نہ موجود تھا، نہ میں نے حکم دیا اور جب مجھے اطلاع ملی تو میں راضی بھی نہ ہوا، تو اگر اس کا قید کرنا واجب نہ ہوتا تو آپ ان پر نکیر نہ کرتے اور جب حضرت عمر نے ان کے عمل سے براءت کا اظہار کیا اور حضرات صحابہ حضرت عمرؓ کے قول پر خاموش رہے، تو وہ اجماع سکوتی ہو گیا، پھر مرتد کی اصلاح اسے قید کر کے اور توبہ پر ترغیب دلا کر ممکن ہے، لہذا اس سے پہلے اس کو ضائع کرنا ناجائز ہے اور ایسا ہی حضرت علیؓ نے کیا تھا[1]۔

دوسرا قول: قتل کرنے سے پہلے توبہ پر ترغیب دینے کے لئے مرتد کو قید کرنا مستحب ہے، نہ کہ واجب، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، اور حضرت حسن بصری اور طاؤس سے منقول ہے، اور بعض مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: ”من بدل دینه فاقتلوه“[1] (جو اپنا دین بدلے اسے قتل کر ڈالو)، اور اس لئے کہ وہ احکام اسلام کو پہچانتا ہے اور قصد وارادہ کے ساتھ مرتد ہوا ہے، اور جو اس طرح ہو اس کو توبہ کی ترغیب دینے کے لئے قید کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے اس امید میں کہ وہ (اسلام کی طرف) لوٹ آئے اور یہ لوٹنا یقینی نہیں ہے بلکہ موہوم ہے، اس کے بارے میں روایت ہے کہ حضرت ابوموسی اشعریؓ نے حضرت انس بن مالکؓ کو حضرت عمرؓ بن الخطاب کے پاس انہیں فتح ہوجانے کی خبر دینے کے لئے بھیجا، تو حضرت عمرؓ نے ان سے بنوبکر بن وائل کی ایک قوم کے بارے میں دریافت فرمایا: ان کی کیا خبریں ہیں؟ تو حضرت انسؓ نے فرمایا: وہ اسلام سے پھر گئے ہیں اور مشرکین سے مل گئے ہیں، قتل کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: سلامتی کے ساتھ ان کا مواخذہ کرنا مجھے ان تمام چیزوں کے مقابلہ زیادہ محبوب ہے جس پر سورج طلوع ہوتا ہے، تو حضرت انسؓ نے کہا: آپ ان کے ساتھ کیا کریں گے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں ان کو اسلام کی طرف لوٹنے کی پیش کش کروں گا، لوٹ آتے ہیں تو ٹھیک ہے، ورنہ ان کو جیل کے حوالہ کر دوں گا، اور اس کے بارے میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت معاذ بن جبل یمن میں حضرت ابوموسی کے پاس تشریف لائے اور ان کے پاس ایک آدمی کو بندھا ہوا پایا پوچھا: یہ کیا ہے؟ فرمایا: اسلام (قبول کرنے) کے بعد کافر ہو جانے والا ایک آدمی ہے، پھر ان

(۱) الخرشی ۸/ ۶۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۲۲، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۴، ۱۲۵، فتح الباری ۱۲/ ۲۶۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵۶، اور حضرت عمر کی خبر (اثر) کی روایت مالک نے مؤطا میں کی ہے، جیسا کہ جامع الاصول ۳/ ۴۸۰ میں ہے، ابویوسف نے الخراج رص ۱۹۵ میں، بیہقی نے ۸/ ۲۰۷، شافعی نے جیسا کہ نیل الأوطار ۸/ ۲ میں ہے اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف ۱۰/ ۱۶۵، میں کی ہے اور اس میں حضرت عثمانؓ کے ساتھ پیش آنے والا ملتا جلتا واقعہ بھی ہے ۱۰/ ۱۶۴۔

(۱) حدیث: ”من بدل دینه فاقتلوه“ کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

کو بیٹھنے کی دعوت دی تو حضرت معاذ نے تین بار فرمایا: اللہ اور اس کے رسول کے فیصلہ کے مطابق جب تک اسے قتل نہ کیا جائے میں نہیں بیٹھوں گا، چنانچہ (حضرت ابوموسی نے) اس کے بارے میں حکم دے دیا اور اسے قتل کر دیا گیا[۱]۔

قتل کئے جانے والے مرتد، اس کو قید کرنے کی مدت نیز مرتد سے متعلق دوسرے مسائل میں کچھ تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح: ''ردۃ'' میں دیکھا جائے۔

ب- زندیقیت کے سبب قید کرنا:

۵۶- لفظ زندیق کا اطلاق ہر اس شخص پر ہوتا ہے جو کفر کو پوشیدہ رکھے اور ایمان کو ظاہر کرے یہاں تک کہ اس سے وہ چیز ظاہر ہو جائے جو اس کے دل کے بھید کو بتلا دے[۲]، زندیق کے حکم کے متعلق علماء کے دو قول ہیں:

پہلا قول: جب زندیق کا پتہ چلے گا تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور توبہ کی ترغیب نہیں دی جائے گی، اور توبہ کے بارے میں اس کی بات نہیں قبول کی جائے گی، الا یہ کہ اپنے خلاف یہ بات ظاہر ہونے سے پہلے تائب ہو کر آیا ہو، یہ مالکیہ کا مسلک ہے اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے دو قولوں میں سے ایک قول اور لیث اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے رجوع اور توبہ پر دلالت کرنے والی کوئی علامت نہیں ظاہر ہو رہی ہے، اس لئے کہ وہ اسلام ظاہر کر رہا تھا اور کفر چھپائے ہوئے تھا، لہذا جب اس نے اسلام کو ظاہر کیا تو کسی نئی چیز کا اضافہ نہیں کیا[۱]۔

دوسرا قول: زندیق کو مرتد کی طرح توبہ کی ترغیب دلانے کے لئے قید کیا جائے گا، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی دوسری روایت یہی ہے، اور حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ سے یہی مروی ہے اور بعض مالکیہ جیسے ابن لبابہ بھی اسی کے قائل ہیں، ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے منافقین کی واقفیت کے باوجود، ان کو قتل نہیں کیا اور یہ اسوہ ہے مرتدین کی طرح ان کی زندگی باقی رکھنے اور توبہ کی ترغیب دلانے میں[۲]۔

ج- اہل بیت کے ساتھ بدسلوکی کرنے والے کو قید کرنا:

۵۷- جو شخص اہل بیت نبوی میں سے کسی کو گالی دے اسے مارا جائے گا تشہیر کی جائے گی اور لمبے عرصہ تک قید رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس نے رسول اکرم ﷺ کے حق کی توہین کی ہے[۳]، اور جو عربوں کو گالی دے، یا ان پر یا بنی ہاشم پر لعنت کرے اسے قید کر دیا جائے گا اور ضرب لگائی جائے گی، اور جو شخص نبی کریم ﷺ کی طرف کذب کی نسبت کرے اسے مارا جائے گا، قید کیا جائے گا، اور اس کی تشہیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے آپ ﷺ کے حق کا مزاق اڑایا ہے اور جب تک اس کی توبہ ظاہر نہ ہو جائے اس کا راستہ نہیں چھوڑا جائے گا، اور جو شخص حضرت عائشہؓ کو اس چیز کی گالی دے جس سے اللہ نے ان کو بری قرار دیا تھا تو توبہ کی ترغیب دلانے کے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۴، الاختیار ۴/ ۱۴۵، الخراج ص ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۴، فتح الباری ۱۲/ ۲۶۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۸۳، اور حضرت انس بن مالک کے واقعہ کی روایت بیہقی ۸/ ۲۰۷، عبدالرزاق ۱۰/ ۱۶۶، نے کی ہے اور حضرت معاذ بن جبل کا واقعہ متفق علیہ ہے جیسا کہ ''اللؤلؤ والمرجان'' حدیث نمبر ۱۱۹۸ میں ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۳ طبع اول، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۴۸۔

(۱) کفایۃ الطالب ۲/ ۲۵۹، القوانین لابن جزی ص ۲۳۹، معین الحکام ص ۱۹۳، غیاث الامم ص ۲۳۱، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۲، ۴/ ۲۲۵، شرح المحلی ۴/ ۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۶، ۱۲۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۸۳۔

(۳) الشفاء ۲/ ۳۳۲، القوانین الفقہیہ ص ۲۴۰۔

لئے اسے قید کر دیا جائے گا ورنہ ارتداد اور کفر کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے گا، اور جو حضرت عائشہؓ کی توہین کرے تو اس پر ضرب شدید اور لمبے عرصہ کی قید ہے، اور جو صحابہ کو گالی دے، یا تمام صحابہ یا کسی ایک کی تنقیص کرے اسے قید کر دیا جائے گا اور جیل میں اس پر سختی کی جائے گی[1]۔

د- نماز ترک کرنے کی وجہ سے قید کرنا:

۵۸- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص بطور انکار اور حقارت نماز چھوڑے وہ کافر و مرتد ہے، اسے توبہ کی ترغیب کے لئے قید کر دیا جائے گا، ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا، اور انھوں نے بیان کیا ہے: نماز کا ترک اس ایک نماز ہی کے ترک سے حاصل ہو جاتا ہے جس کا وقت بغیر ادا کئے نکل جائے اور وہ اس پر مصر ہو[2]۔

اور جو شخص باوجودے کہ اس کا یہ اعتقاد ہے کہ نماز واجب ہے لیکن سستی اور لاپرواہی میں نماز چھوڑے، تو اس کو نماز کی دعوت دی جائے گی، اور اگر وہ اس کے ترک پر مصر رہے تو اس کی سزا کے بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: سستی کی وجہ سے نماز چھوڑنے والے کو توبہ کی ترغیب دلانے کے لئے تین دن تک قید رکھا جائے گا، ورنہ اسے بطور حد کے نہ کہ بطور کفر کے قتل کر دیا جائے گا، یہ حماد بن زید، وکیع، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے مروی ہے[3]۔

دوسرا قول: سستی کی وجہ سے نماز چھوڑنے والے کو توبہ کرانے کے لئے تین دن قید رکھا جائے گا، ورنہ کفر اور ارتداد کے طور پر قتل کر دیا جائے گا، اس بابت اس کا حکم وہی ہوگا جو نماز کی فرضیت کا انکار کرنے والے کا ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں عموم ہے: "**بين الرجل وبين الشرک والكفر ترک الصلاة**"[1] (آدمی اور شرک و کفر کے درمیان (حد فاصل) نماز کا چھوڑنا ہے)۔

یہ حضرت علیؓ، حضرت حسن بصری، امام اوزاعی، ابن المبارک اور دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق امام احمد کا قول ہے[2]۔

تیسرا قول: سستی کی وجہ سے نماز ترک کرنے والے کو قید کیا جائے گا، اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ قید ہی میں اسے مارا جائے گا، یہاں تک کہ وہ نماز پڑھنے لگے، حضرت زہری، امام ابوحنیفہ اور اصحاب شافعی میں سے مزنی سے یہی منقول ہے، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے: "**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارک الجماعة**"[3] (کسی مرد مسلم کا خون تین چیزوں کے بغیر حلال نہیں ہوتا: جان کے بدلہ جان، شادی شدہ زانی، دین سے نکل کر جماعت چھوڑ دینے والا)، اور سستی کی وجہ

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۹، ۲۳۵، الشفاء ۲/ ۳۳۲، معین الحکام ص ۱۹۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۲، منح الجلیل لعلیش ۴/ ۴۸۴، ۴۸۶، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۸۵۔

(۲) الاختیار ۱/ ۳۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، منہاج الطالبین ۱/ ۳۱۹، منتہی الإرادات لابن النجار ۱/ ۵۲، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۶۰۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۹۰، الفروق للقرافی ۴/ ۷۹، منہاج الطالبین ۳/ ۱۶، ۱۷،

= حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۴/ ۳۰۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۲، الحسبۃ لابن تیمیہ ص ۸۔

(۱) حدیث: "بين الرجل و بين الشرک و الكفر ترک الصلاة" کی روایت مسلم (۱/ ۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۴۴۲، المجموع للنووی ۳/ ۱۶، ۱۷۔

(۳) حدیث: "لايحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث: النفس......" کی روایت بخاری (۹/ ۶ طبع محمد علی صبیح) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

سے نماز چھوڑنے والا ان تینوں میں سے ایک بھی نہیں ہے، لہذا اس کا خون حلال نہیں ہوگا، بلکہ نماز نہ پڑھنے کی وجہ سے اس کی ادائیگی تک اسے قید کر دیا جائے گا[1]۔

ھ- ماہ رمضان کی بے حرمتی کی وجہ سے قید کرنا:

۵۹ - جو انکار یا استہزا کے طور پر رمضان کا روزہ نہ رکھے تو اسے توبہ کی ترغیب کے لئے قید کر دیا جائے گا، ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کافر ومرتد ہے۔

اور جو سستی اور لا پرواہی کی وجہ سے رمضان میں افطار کرے تو صفت اسلام اس سے زائل نہیں ہوگی (وہ مسلمان باقی رہے گا) اور باجماع فقہاء اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ قید کے ذریعہ اسے سزا دی جائے گی، اور اسے دن کو کھانے پینے سے روک دیا جائے گا، تاکہ اس کے لئے روزہ کی شکل حاصل ہو جائے، اور بعض اوقات یہ چیز اس کو روزہ کی نیت کرنے پر آمادہ کر دے گی، اور اس وقت اس کے لئے روزہ کی حقیقت حاصل ہو جائے گی، ماوردی نے اس کی صراحت کی ہے کہ ماہ رمضان کے روزوں کی مدت تک اسے قید رکھا جائے گا[2]۔

جو شخص رمضان میں شراب پئے گا اسے اسّی کوڑے لگائے جائیں گے، پھر رمضان کے حق کے لئے اسے قید کر دیا جائے گا اور بیس کوڑے بطور تعزیر لگائے جائیں گے،، یہ بعض فقہاء حنفیہ کا قول ہے، اور حضرت علیؓ سے بھی یہی منقول ہے[3]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۴۸، المجموع ۳/ ۱۶، ۱۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۳۲، السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۷۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸، حاشیۃ الرملی ۴/ ۳۰۶، الفروق للقرافی ۴/ ۹۷، جواہر الإکلیل للآبی ۱/ ۱۵۴، ۲/ ۲۸۷، التذکار فی أفضل الأذکار للقرطبی رص ۶۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۲۔

(۳) غایۃ البیان رص ۴۰۱، المصنف لعبد الرزاق ۷/ ۳۸۲، ۹/ ۲۳۱۔

و- بدعت پر عمل کرنے اور اس کی دعوت دینے کے سبب قید کرنا:

دعوت دینے والے بدعتی کو قید کرنا:

۶۰ - حنفیہ اور بہت سے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے بیان کیا ہے کہ دعوت دینے والے بدعتی کو بالتدریج بدعت پھیلانے سے منع کیا جائے گا، مارا جائے گا اور قید کر دیا جائے گا، پھر جب اس سے باز نہ آئے تو سیاست اور زجر کے طور پر اس کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کا بگاڑ بہت اہم اور عام ہے، کیونکہ وہ دین میں اثر ڈالتا ہے، اور عوام پر دین کے معاملہ کو مشتبہ کر دیتا ہے، امام احمد سے منقول ہے کہ جب تک وہ اپنی بدعت کی دعوت دینے سے باز نہ آ جائے اسے قید رکھا جائے خواہ تابیدی طور پر (قید کرنا پڑے) اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے[1]۔

دعوت نہ دینے والے بدعتی کو قید کرنا:

۶۱ - حنفیہ اور بعض مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ دعوت نہ دینے والے بدعتی کو قید کرنا اور مارنا مشروع ہے، جب کہ وضاحت اور نصیحت اس کے ساتھ فائدہ نہ دیں، اور دوسرے حضرات نے فرمایا: اس کی تعزیر کی جائے گی، اور بعض لوگ توبہ نہ کرنے کی صورت میں اس کے قتل کے جواز کی طرف گئے ہیں، حضرت عمرؓ نے صبیغ بن عسل کو قید کیا اور کئی بار مارا، اس لئے کہ وہ دین میں فریب دینے اور بدعت کے جاری کرنے کی غرض سے قرآن کے مشکل اور اس کے متشابہ کی تلاش میں رہتا تھا اور اس کے ذریعہ کلام اللہ کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کا جو قاعدہ ہے جیسا کہ صحابہؓ کرتے تھے اس کی وہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۶۴، السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۱۴، الإنصاف ۱۰/ ۲۴۹، کشاف القناع للبہوتی ۶/ ۱۲۶، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۵۔

مخالفت کرتا تھا[۱]۔

ز-فتوی اور اس جیسی چیزوں میں سستی برتنے پر قید کرنا:

بے حیا مفتی کو قید کرنا:

۶۲-فقہاء مالکیہ نے اس صورت میں فتوی کی جرأت کرنے والے کو قید کرنے اور تادیب کرنے کی صراحت کی ہے جب وہ اس کا اہل نہ ہو، امام مالکؒ نے اپنے استاذ ربیعہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: یہاں کچھ فتوی دینے والے ایسے ہیں جو چوروں کے مقابلہ میں جیل کے زیادہ مستحق ہیں، اور بعض فقہاء سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو کہتا ہے: ''مستقل تمبا کونوشی کرنا زنا سے زیادہ سخت ہے'' تو اس پر کیا لازم ہوگا؟ جواب دیا: احکام شرعیہ پر اس کے جری ہونے اور ان میں تبدیلی کردینے کی وجہ سے پٹائی یا جیل جیسی اس کے مناسب حال تادیب لازم ہوگی، اس لئے کہ زنا کی حرمت قطعی اور اجماعی ہے، اور تمبا کو کی حرمت میں اختلاف ہے[۲]۔

ح-کفاروں کی ادائیگی نہ کرنے کی وجہ سے قید کرنا:

۶۳-شافعیہ نے ایک مرجوح قول میں بیان کیا ہے کہ کفاروں کی ادائیگی سے باز رہنے والے کو قید کردیا جائے گا، اور مالکیہ کا قول ہے کہ اسے قید نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی تادیب کی جائے گی[۳]، اور حنفیہ ظہار کے بارے میں کہتے ہیں: جس عورت سے ظہار کیا گیا ہو جب

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۳، نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض للخفاجی ۴/ ۳۷۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۸، الأقضیۃ لابن فرج رص ۱۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۷۳، معین الحکام رص ۱۹۷، شرح الشفا لعلی القاری ۴/ ۳۷۴، الفتاوی لابن تیمیہ ۱۳/ ۳۱۱، التذکار للقرطبی رص ۲۰۸۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۵۹، ۱۹۱، ۲/ ۲۹۷، المعیار ۲/ ۵۰۲۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۹۔

اسے یہ خوف ہو کہ اس کا شوہر کفارہ سے پہلے ہی اس سے لطف اندوز ہوگا، اور وہ اس کے روکنے پر قادر نہیں تو وہ اپنا معاملہ حاکم کے پاس لے جائے گی تاکہ وہ شوہر کو اس سے روک دے، اور اگر مناسب سمجھے تو اس کی تادیب کرے، اور اگر ظہار کرنے والا کفارہ ادا نہ کرنے پر مصر رہے، تو قاضی بیوی سے ضرر کو دور کرنے کے لئے اسے لازمی طور پر قید کرے گا اور ضرب لگائے گا یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کردے یا طلاق دے دے، اس لئے کہ تاخیر سے حق معاشرت فوت ہو رہا ہے اور اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہے، لہذا وہ باز رہنے کی وجہ سے قید کا مستحق ہے[۱]۔

اخلاق اور اس جیسی چیزوں میں حد سے تجاوز کرنے کے سبب قید کی حالتیں:

الف-کوڑے مارنے کے بعد غیر شادی شدہ زانی کو قید کرنا:

۶۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کی حد اس آیت کی وجہ سے سو کوڑے ہیں: ''اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ''[۲] (زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کو سو سو درے مارو)۔

اور آپ ﷺ کا فرمان ایسے شخص سے جس کے لڑکے نے زنا کیا تھا یہ ہے کہ " **وعلی ابنک جلد مائة وتغريب عام**"[۳] (تمہارے بیٹے پر سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہوگی)، اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۶۹، ۵/ ۳۷۸، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۱۸۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۔

(۳) حدیث: "علی ابنک جلد مائة و تغريب عام" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زید بن خالد سے کی ہے۔

فرمان میں جلاوطنی کا جو ذکر ہے اس سلسلہ میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

اس کے بارے میں ان کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: جلاوطنی حد زنا کا ایک جزء ہے، اور وہ مرد عورت دونوں پر واجب ہے، چنانچہ جس شہر میں جرم کیا ہے وہاں سے قصر کی مسافت پر دور کر دیا جائے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، اور شافعیہ نے یہ اضافہ بھی کیا ہے: جب جلاوطن کئے گئے شخص سے یہ خطرہ ہو کہ وہ دوسرے کو بگاڑ دے گا تو اس کو اس کی جلاوطنی کی جگہ بیڑیاں لگادی جائیں گی اور قید کر دیا جائے گا[1]۔

دوسرا قول: جلاوطن کرنا حد زنا کا ایک جزء ہی ہے، اور وہ بجائے عورت کے مرد میں واجب ہے، چنانچہ عورت کو اس پر خوف کی وجہ سے جلاوطن نہیں کیا جائے گا، اور مرد کو اپنی جلاوطنی کی جگہ وجوبی طور پر قید ہونا چاہئے، حضرت علیؓ کے اثر کی وجہ سے مالکیہ اور اوزاعی کا یہی مسلک ہے[2] اور اصحاب مالک میں سے لخمی کا کہنا ہے: جب عورت کو جلاوطن کرنا دشوار ہو تو اسے اسی کی جگہ میں ایک سال بند رکھا جائے گا، لیکن معتمد (قول) اول ہے[3]۔

تیسرا قول: جلاوطن کرنا حد زنا کا جزء نہیں ہے بلکہ وہ سیاست اور تعزیر کے باب سے ہے، اور یہ چیز حاکم کے سپرد ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، ان کا استدلال اس سے ہے کہ حضرت عمر نے ایک شخص کو جلاوطن کر دیا اور وہ روم سے جا ملا تو حضرت عمرؓ نے اس سے فرمایا: ''اس (واقعہ) کے بعد میں کسی کو جلاوطن نہیں کروں گا''، نیز حضرت علیؓ کے اس قول سے ہے: جلاوطنی کے لئے فتنہ ہی کافی ہے، ان

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۶۷، ۱۶۸، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۱، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۳۱، الأحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۲۲۳۔

(۲) المدونہ ۶/ ۲۳۶، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۶۵، نیل الأوطار ۷/ ۹۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۲۔

حضرات کا کہنا ہے کہ جلاوطن کیا ہوا شخص اپنے شہر اور تعارف کی جگہوں سے دور ہو جانے کی وجہ سے حیاء کھو بیٹھتا ہے، اور حرام میں پڑ جاتا ہے، لیکن جب حاکم اس کے بگاڑ کے خوف سے اسی کے شہر میں قید کرنے کو مناسب سمجھے تو کر سکتا ہے[1]۔

ب-قوم لوط کا عمل کرنے والے کو قید کرنا:

۶۵-لواطت کرنے والے کی سزا کے بارے میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں: ان ہی میں سے ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں کو قید کر دیا جائے گا[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''زنا'' اور ''لواط'' میں دیکھی جائے۔

ج-متہم بالقذف کو قید کرنا:

۶۶-جو اپنے قذف (زنا کی تہمت لگانے) پر صرف ایک گواہ پیش کرے تو قذف لگانے والے کو شہادت کے نصاب کی تکمیل کے لئے قید کر دیا جائے گا، اور جو دوسرے پر زنا کی تہمت لگانے کا دعوی کرے، اور اس کا بینہ شہر میں ہو تو مدعا علیہ کو حاکم کے اپنی مجلس سے اٹھنے تک قید کر دیا جائے گا تا کہ مدعی بینہ پیش کر دے ورنہ بغیر کسی کو ضامن بنائے ہوئے اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے برخلاف شافعیہ کے، اور جس کے خلاف قذف کا ایک ہی گواہ کھڑا کیا گیا ہو اس کے بارے میں اصحاب مالک میں سے ابن قاسم کہتے ہیں: اسے کوڑے نہیں لگائے جائیں گے، بلکہ ہمیشہ قید رکھا

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹، الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۴/ ۱۴۔

(۲) الاختیار ۴/ ۹۱، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۶۸، اور انہوں نے اس کو دو مردوں کے درمیان ہونے سے مقید کیا ہے، اور اگر کسی عورت سے ہو تو حد زنا ہوگی، شرح المحلی علی منهاج الطالبین ۴/ ۱۷۹، المغنی ۸/ ۱۸۷، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۸/ ۳۳۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۲۶، الروض المربع للبہوتی ۷/ ۳۱۸۔

جائے گا یہاں تک کہ وہ قسم کھالے کہ اس نے تہمت لگانے کا نہیں بلکہ سب وشتم اور فحش گوئی کا ارادہ کیا تھا، اور ایک قول یہ ہے کہ اسے ایک سال قید رکھا جائے گا تا کہ قسم کھالے، اور ایک قول یہ ہے کہ اسے حد لگائی جائے گی (۱)۔

د-حد لگانے کے بعد نشہ کے عادی کو بطور تعزیر قید کرنا:

۶۷-امام مالکؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے شراب کے عادی پر جیل لازم کرنے کو مستحب سمجھا ہے، اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابومحجن ثقفی کو شراب کے سلسلہ میں آٹھ بار کوڑے لگائے، اور ان کو قید کرنے کا حکم دیا، چنانچہ قادسیہ کے دن انہیں باندھ دیا گیا، پھر توبہ کے بعد ان کو چھوڑ دیا گیا (۲)۔

ھ-بدکاری اور اخلاقی خرابی کی وجہ سے قید کرنا:

۶۸-فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ اہل فساد کی چھان بین کرنا واجب ہے، اور بیان کیا ہے کہ توبہ کرنے تک انھیں قید کرنے کی سزا دی جائے گی، چنانچہ جو شخص کسی اجنبی عورت کا بوسہ لے، یا اس سے معانقہ کرے یا شہوت کے ساتھ چھوئے، یا جماع کے بغیر اسے چمٹا لے تو توبہ ظاہر ہونے تک اسے قید کر دیا جائے گا، اور جو لڑکیوں کو فریب دے اور انھیں گھر سے نکال لے اور انھیں ان کے آباء کے خلاف بگاڑ دے تو اسے قید کر دیا جائے گا (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵، بدائع الصنائع ۷/ ۵۳، المدونہ ۵/ ۱۸۲، ۱۸۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۶۷، ۳۹۱، ۴۰۷، أسنی المطالب ۴/ ۳۶۳، أحکام السوق لیحیی بن عمر ص ۱۴۲، القوانین الفقہیہ ص ۲۳۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، الخراج ص ۳۳، المصنف لعبدالرزاق ۹/ ۲۴۳، ۲۴۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵، معین الحکام ص ۱۷۶، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۴/ ۱۷۸،

بدکار عورت نیز بدکاری کے لئے رہنمائی کرنے والی عورت کو قید کر دیا جائے گا اور مارا جائے گا یہاں تک کہ اس کی توبہ ظاہر ہو جائے (۱)۔

و-مخنث بننے پر قید کرنا:

۶۹-حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ مخنث کو بطور تعزیر قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ توبہ کر لے، اور امام احمدؒ سے منقول ہے کہ جب اس سے لوگوں کے بگاڑ کا خوف ہو تو اسے قید کر دیا جائے گا، ابن تیمیہ فرماتے ہیں: جب مخنث کو جلاوطن کر دیا جائے، اور اس کے بگاڑ کا خوف ہو تو اسے ایک ایسے الگ مکان میں قید کر دیا جائے گا جس میں اس کے ساتھ کوئی نہ ہو (۲)۔

ز-مردانہ پن اختیار کرنے پر قید کرنا

۷۰-ابن تیمیہؒ نے بیان کیا ہے کہ مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورت کو قید کر دیا جائے گا، چاہے باکرہ ہو یا ثیبہ، اس لئے کہ اس طرح کی قید جنس فاحشہ یعنی زنا میں مشروع ہے، اور جب تمام لوگوں سے اس کا محبوس کرنا ممکن نہ ہو تو کسی گھر میں بعض لوگوں سے اس کو محبوس کر دیا جائے گا اور نکلنے سے روک دیا جائے گا (۳)۔

ح-حماموں میں ستر کھولنے کی وجہ سے قید کرنا:

۷۱-قاضی یحییٰ بن عمر اندلسی نے اس صورت میں حمام کے مالک کو

= الافصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۳۹، المعیار ۲/ ۳۴۶، ۳۴۷۔

(۱) الحسبۃ المذہبیہ فی بلاد المغرب لموسی لقبال ص ۴۴، احکام السوق لیحی ابن عمر ص ۱۳۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸، إعلام الموقعین ۴/ ۳۷۷، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۰۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۳، ۳۱۴۔

قید کرنے اور اس کا حمام بند کردینے کی صراحت کی ہے جب وہ لوگوں کے لئے ستر کھولنے کو آسان بنادے اور اس سے راضی ہو اور ان کو ستر کھولے ہوئے داخل ہونے سے نہ روکے [۱]۔

ط- گانے کو پیشہ کے طور پر اپنانے کی وجہ سے قید کرنا:

۷۲- حنفیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ گانے والے کو قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی توبہ ظاہر ہوجائے، اس لئے کہ وہ عام طور سے فتنہ وفساد کا سبب بنتا ہے [۲]۔

مال پر زیادتی کرنے کے سبب قید کرنے کی حالتیں:

الف- ہاتھ کاٹنے کے بعد دوبارہ چوری کرنے والے کو قید کرنا:

۷۳- جب چور کا (ہاتھ) کاٹا جائے، پھر وہ دوبارہ چوری کرے تو جمہور فقہاء کے نزدیک لوگوں سے اس کے ضرر کو روکنے کے لئے اس کو قید کردیا جائے، البتہ کتنی مرتبہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور کتنی مرتبہ اس کو قید کیا جائے گا اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے [۳]، (دیکھئے: "سرقۃ")۔

ب- (ہاتھ) کاٹنے کو واجب کرنے والی چیز کے نہ پائے جانے کی صورت میں چور کو تعزیراً قید کرنا:

۷۴- فقہاء نے ان حالات کی صراحت کی ہے جن میں (ہاتھ) کاٹنے کو واجب کرنے والی چیز کے نہ پائے جانے کی وجہ سے چور کو قید کیا جائے گا اور اسی میں سے یہ ہے کہ مسجد کے دروازوں کی چوری کے عادی شخص کو قید کیا جائے گا، اور پانی کی نلکیوں اور نمازیوں کے جوتوں کی چوری کے عادی کو قید کیا جائے گا، انھوں نے جیب کترے، انگلیوں کے درمیان سونا چرانے والے سنار اور اچکے کو قید کرنے کی صراحت کی ہے جو شخص گھر میں داخل ہوا اور سامان جمع کرے اور اس کو نکالنے سے پہلے پکڑ لیا جائے اور ہر وہ چور جس کے ہاتھ کاٹنے کی نفی کسی شبہ وغیرہ کی وجہ سے ہوگئی ہو اس کی تعزیر کی جائے گی اور قید کردیا جائے گا [۱]۔

ج- جس پر چوری کی تہمت ہو اس کو قید کرنا:

۷۵- فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ جس شخص پر چوری کی تہمت ہو اس کو کسی معتبر قرینہ کے پائے جانے پر قید کیا جائے گا، جیسے چوری کی جگہ گھومنا اور ایسے کام کرنا جس کو اس کے مقدمات سمجھا جاتا ہے [۲]۔

د- غصب سے تعلق رکھنے والے حالات کی وجہ سے قید کرنا:

۷۶- غاصب پر بعینہ غصب کئے ہوئے سامان کو لوٹانا واجب ہے، اور اگر انکار کرے تو اس کے لوٹانے تک اسے قید رکھا جائے گا، اور اگر

---

(۱) احکام السوق لیحیی بن عمر رص ۸۸، ۱۱۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، الاختیار ۴/ ۶۶، فتح القدیر ۴/ ۲۱۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۶۳، ۸۶، المبسوط ۲۴/ ۳۲، المدونہ ۶/ ۲۸۸، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۰۶، ۳۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱، ۸۶، المغنی ۸/ ۲۶۳، ۲۶۴، ۹/ ۳۲۸، منتہی الإرادات لابن النجار ۲/ ۵۸۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۱۹، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۳، ۳۶۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۹، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۹۸، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۷۵، الاختیار ۴/ ۱۱۰، الانصاف ۱۰/ ۲۸۶، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۳۹، السیاسۃ الشرعیہ رص ۹۹، المصنف لعبد الرزاق ۱۰/ ۱۸۶، کنز العمال ۵/ ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۳، الخراج رص ۱۸۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۷، ۷۶، الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۴۰۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۹، تہذیب الفروق للمالکی ۴/ ۱۳۴، عون المعبود ۴/ ۲۳۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۳۱، ۲/ ۱۶۲، ۱۶۳۔

اس کے ہلاک ہوجانے کا دعوی کرے تو حاکم اس کو اتنی مدت تک قید رکھے گا جس میں معلوم ہوجائے کہ اگر سامان باقی ہوتا تو وہ اس کو ظاہر کردیتا، پھر اس کے خلاف اس کے مثل کا فیصلہ کردے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے بجائے قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اس کی قیمت کا ضامن بنادیا جائے گا، اور قید نہیں کیا جائے گا، جو شخص کوئی درہم، دینار یا موتی نگل لے تو جب تک اس کے مالک کے لئے اسے نہ اگل دے اسے قید رکھا جائے گا[1]۔

ھ-مسلمانوں کے بیت المال سے اچک لے جانے والے کو قید کرنا:

۷۷-بعض صحابہ کرامؓ بیت المال سے اچک لے جانے والے کو قید کردینے کی طرف گئے ہیں، اور یہ بات حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے معن ابن زائدہ کے ساتھ ایسا ہی کیا[2]۔

و-زکاۃ کی ادائیگی سے باز رہنے والے کو قید کرنا:

۷۸-بعض فقہاء نے وجوب زکاۃ کا عقیدہ رکھنے کے باوجود اس کی ادائیگی سے باز رہنے والے کو قید کرنے کی صراحت کی ہے[3]۔

ز-دین کی وجہ سے قید کرنا:

مدیون کو قید کرنے کی مشروعیت:

۷۹-مدیون دو آدمیوں میں سے ایک ہوگا: تنگ دست ہوگا یا خوشحال۔

چنانچہ جس مدیون کی تنگ دستی ثابت ہوجائے اسے خوشحالی تک مہلت دی جائے گی، دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ"[1] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

خوشحال مدیون جب فوری ادا کئے جانے والے دین کی ادائیگی سے باز آئے تو اسے اس حدیث کے ظاہر کی وجہ سے سزا دی جائے گی: "ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته"[2] (مال پانے والے کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور سزا کو حلال کردیتا ہے)۔

اس سزا کی تفسیر میں علماء کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: حدیث میں سزا سے مراد قید ہے، یہ شریح، شعبی، ابوعبید اور سوار وغیرہ کا قول ہے، اور یہی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک بھی ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن القیم وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ ان زمانوں میں عام طور سے صرف اسی سے یا اس سے بھی زیادہ شدید چیز سے ہی حقوق محفوظ ہیں[3]۔

دوسرا قول: حدیث میں سزا سے مراد ملازمت (پیچھے لگ جانا) ہے کہ مدیون جہاں بھی جائے اس کے ساتھ دائن (بھی) جائے، یہ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عمر بن عبد العزیز، لیث بن سعد اور حضرت حسن بصریؒ کا قول ہے، انھوں نے بیان کیا ہے کہ مدیون کو قید نہیں کیا

---

(۱) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۲۸۲/۵، ۲۸۳، ۱۸۵/۶، حاشیۃ الدسوقی ۴۴۲/۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۷، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۴/۳۴، المحلی لابن حزم ۱۶۶/۵ طبع المنیر یہ۔

(۲) المغنی ۳۲۵/۸، تبصرۃ الحکام ۲۹۹/۲۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۴۹۱، تبصرۃ الحکام ۱۹۱/۲، حاشیۃ الدسوقی ۵۰۳/۱، منتہی الإرادات لابن النجار ۲۰۳/۱۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰، اور دیکھئے: شرح ادب القاضی للخصاف ۳۵۰/۲، ۳۵۱، اخبار القضاۃ لوکیع ۱۱۲/۱، ۹/۲۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۹ میں گذر چکی۔

(۳) المغنی ۴۹۹/۴، الإنصاف ۲۷۵/۵، السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۳، الطرق الحکمیہ رص ۶۳، بدایۃ المجتہد ۲۹۳/۲، جواہر الإکلیل ۹۲/۲، حاشیۃ القلیوبی ۲۹۲/۲، الاختیار ۸۹/۲، الہدایہ ۸۴/۳، سبل السلام ۵۵/۳، ۵۶۔

جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے دین کے بدلہ قید نہیں فرمایا، اور نہ ان کے بعد خلفاء راشدین نے قید کیا، بلکہ وہ مدیون کے خلاف اس کے مال کو بیچ دینے (کا فیصلہ) کرتے تھے (۱)۔

کس چیز کے بدلہ مدیون کو قید کیا جائے گا:

۸۰ - فقہاء نے دین کو کئی اقسام میں منقسم کیا ہے: جو کسی عقد کے التزام کی وجہ سے ہو جیسے کفالت اور مہر معجّل، اور جو التزام کرنے سے تو نہ ہو لیکن لازم ہو، جیسے قریبی رشتہ داروں کا نفقہ اور تلف کئے ہوئے سامان کا بدل، اور جو کسی مالی عوض کے بدلہ میں ہو جیسے مبیع کا ثمن۔

کس چیز کے بدلہ مدیون کو قید کیا جائے گا اور کس چیز کے بدلہ قید نہیں کیا جائے گا اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں (۲)۔

انھوں نے ذکر کیا ہے کہ وہ کم سے کم مقدار جس کے بدلہ کسی انسان کے دین میں ٹال مٹول کرنے والے مدیون کو قید کیا جائے گا ایک درہم ہے۔

رہے وہ دیون جو اللہ تعالی کے ہوتے ہیں جیسے زکاۃ اور کفارہ، تو فقہاء کے ایک گروہ کے نزدیک اس میں قید نہیں ہے (۳)۔

وہ مدیون جسے قید کیا جائے گا:

۸۱ - اگر قرض خواہ قید کا مطالبہ کرے تو عورت کو دین کی وجہ سے قید کر دیا جائے گا، خواہ وہ عورت بیوی ہو یا اجنبیہ ہو، اور بعض شافعیہ نے یہ رائے اپنائی ہے کہ پردہ میں رہنے والی دوشیزہ (جو گھر کو لازم پکڑتی ہے اور مردوں کے لئے ظاہر نہیں ہوتی) کو دین کے لئے قید نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس سے ضمانت لی جائے گی اور اس کا وکیل مقرر کر دیا جائے گا (۱)۔

اور شوہر کو اس کی بیوی وغیرہ کے دین کے بدلہ قید کر دیا جائے گا (۲)۔

اسی طرح رشتہ دار کو اس کے رشتہ داروں کے دین کے بدلہ قید کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ لڑکے کو اس کے والدین کے دین کے بدلہ قید کر دیا جائے گا، لیکن اس کے برعکس نہیں ہوگا، اور مرد عورت اس میں برابر ہوں گے، اس لئے کہ قید کا موجب مذکر اور مؤنث ہونے سے نہیں بدلتا (۳)۔

مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنفیہ کے دو قولوں میں سے ایک یہ ہے کہ بچہ کو دین کے بدلہ قید نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی تادیب کی جائے گی، اور حنفیہ کے دوسرے قول میں ہے کہ اسے دین کے بدلہ اس صورت میں قید کر دیا جائے گا جبکہ اسے بیع کی اجازت دی گئی ہو اور اس نے ظلم کیا ہو (۴)، (یعنی فروخت کر کے غلط جگہ استعمال کیا ہو)۔

مسلمانوں کو کافر کے دین کے بدلہ قید کر دیا جائے گا، چاہے وہ ذمی ہو یا مستامن حربی ہو، اس لئے کہ اس کے ٹال مٹول کرنے میں

---

(۱) المغنی ۴/ ۴۹۹، الطرق الحکمیہ رص ۶۲، ۶۴، سبل السلام ۳/ ۵۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۱، الطرق الحکمیہ رص ۶۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۹، فیض الإلہ للبقاعی ۲/ ۳۵، الأشباہ للسیوطی رص ۴۹۱۔

---

(۱) فتاوی قاضی خان ۲/ ۳۵۳، المدونہ ۵/ ۲۰۵، الشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۵۱۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۴۶، الأشباہ للسیوطی رص ۴۹۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۲۔

(۲) المدونہ ۵/ ۲۰۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۱، فیض الإلہ للبقاعی ۲/ ۳۶، الأشباہ للسیوطی رص ۴۹۱۔

(۴) المبسوط ۲۰/ ۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۶، معین الحکام رص ۱۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۰، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۴/ ۳۰۶۔

ظلم کے معنی محقق ہورہے ہیں[1]۔

مدیون کی قید کی مدت:

۸۲- مدیون کی قید کی مدت کیا ہے اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اور صحیح قول یہ ہے کہ یہ قاضی کے حوالہ ہوگا، اس لئے کہ قید جھیلنے میں لوگ مختلف ہوتے ہیں، بعض حنفیہ کہتے ہیں: وہ (مدت) ایک مہینہ ہے، اور امام ابوحنیفہ سے امام محمد بن الحسن کی روایت میں دو یا تین مہینے ہے، اور انھیں سے حسن کی روایت میں چار سے چھ مہینے کے درمیان (کی مدت) ہے، مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں اس کی قید دائمی ہوگی جب اس کی خوشحالی معلوم ہو، یہاں تک کہ اپنا دین ادا کردے[2]، شافعیہ اور حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

ح- دیوالیہ قرار دینے کی وجہ سے قید کرنا:

۸۳- دیوالیہ قرار دیا ہوا شخص ان احکام میں سے اکثر میں مدیون کے ساتھ مشترک ہے جن کا ذکر گذر چکا ہے، اور (ان حضرات کے بیان کے مطابق) وہ اس بات میں مدیون سے الگ ہے کہ حاکم دیوالیہ شخص کو لوگوں کے درمیان مشہور کرے گا، وہ یہ اعلان کرے گا کہ یہ شخص دین ادا کرنے سے عاجز ہے اور باقی ماندہ مال کو قرض خواہوں کو دے دے گا[3]۔

تنگ حال کو قید نہیں کیا جائے گا خواہ قرض خواہ اس کا مطالبہ ہی کیوں نہ کریں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[1] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

دیوالیہ قرار دیا ہوا شخص جب مجہول الحال ہو، اس کا مالدار یا فقیر ہونا معلوم نہ ہو، تو قرض خواہوں کے مطالبہ پر اسے قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ اس کا معاملہ واضح ہو جائے، اور جہالت کے ختم ہونے تک مال یا کسی اور ذریعہ سے اس کی کفالت صحیح ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ جب کوئی ایک آدمی اس کی تنگ حالی کی خبر دے تو اسے قید سے نکال دیا جائے گا[2]۔

جب مجہول الحال دیوالیہ قرار دیئے ہوئے شخص کو قید کر دیا جائے اور یہ ظاہر ہو کہ اس کے پاس مال ہے، یا اس کے مال کی جگہ معلوم ہو جائے تو اسے ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر انکار کرے تو اس کو اس کے قرض خواہ کے مطالبہ پر قید میں باقی رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ اپنا مال بیچ دے اور دین ادا کردے، جمہور اور حنفیہ میں سے صاحبین کے قول کے مطابق اسے جیل سے نکال دے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ حاکم کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کو قید کر کے اس کو خود مال کے بیچنے پر مجبور کر دے، یا اس کے دین کو ادا کرنے کے لئے خود ہی فروخت کر دے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: دیوالیہ قرار دیئے ہوئے شخص کا مال اور اس کے سامانوں کے بیچنے کے سلسلہ میں حاکم قرض خواہوں کی بات اس خوف سے قبول نہیں کرے گا کہ مبادا اس کو گھاٹا یا نقصان ہو جائے، بلکہ دراہم و دنانیر کی جنس میں سے جو کچھ اس کے پاس ہو اس

---

(۱) المبسوط ۲۰/۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۸۱، الإنصاف ۱۱/۲۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۸۱۔

(۲) الاختیار ۲/۹۰، شرح ادب القاضی للخصاف ۲/۳۶۷، التاج للمواق ۵/۴۸، الفروق للقرافی ۴/۷۹۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/۸۷، منہاج الطالبین ۲/۲۸۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۸۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۶۴، الاختیار ۲/۹۰، أسنی المطالب ۲/۱۸۸، الروض المربع ۵/۱۶۴، معین الحکام ص ۹۴۔

سے اس کا دین پورا کرے گا[۱]، اور اگر (دراہم ودنانیر کی جنس سے) نہ ہوتو اس کو دائمی قید کردے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"[۲] ((مال) پانے والا کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور سزا کو حلال کردیتا ہے)۔

جب مفلس مدیون کے پاس مال کی موجودگی پر قرائن یا بینہ قائم ہوجائے، اور اس کی جگہ معلوم نہ ہوتو اگر اس کا قرض خواہ طلب کرے تو اسے قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ اسے ظاہر کردے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اس حدیث کی وجہ سے جس کا ذکر ابھی ہوا ہے[۳]۔

بعض قرض خواہوں کے مطالبہ پر مفلس کو قید کرنا:

۸۴-جس مفلس کی تنگ دستی ثابت نہیں ہے اگر بعض قرض خواہ اس کے قید کرنے کا مطالبہ کریں اور بعض انکار کریں تو اسے قید کردیا جائے گا، خواہ ایک ہی قرض خواہ (کا مطالبہ ہو) پھر جب قید نہ کرانے والے قید کرانے والے شخص سے قید کئے گئے مفلس کے مال میں حصہ لگوانا چاہیں تو انھیں اس کا حق ہوگا اور انھیں یہ بھی حق ہوگا کہ اپنے حصوں کو محبوس مفلس کے قبضہ میں باقی رکھیں، اور قید کرانے والے قرض خواہ کو صرف اپنا حصہ ملے گا[۴]۔

ط-حق اللہ یا حقوق العباد میں تعدی کرنے کی وجہ سے قید کرنا:

۸۵-زیادتی خواہ حقوق اللہ میں ہو یا حقوق العباد میں ہر دو صورت میں قید مشروع ہے، حقوق اللہ میں تعدی کی مثال جیسے سودی معاملہ کرنا، شراب بیچنا، دھوکا دینا، ذخیرہ اندوزی کرنا، یا چار سے زیادہ (عورتوں سے) شادی کرنا، دو بہنوں کو (نکاح میں) جمع کرنا اور وقف کی بیع کرنا، اور حقوق العباد میں تعدی کی مثال جیسے وقف کے مستحقین کو اس کی آمدنی سے روک دینا، عقد کے بعد مبیع کو حوالہ کرنے یا اجرت یا بدل خلع یا جزیہ وخراج یا عشر دینے سے باز رہنا، ودیعت سے انکار کرجانا، وکالت میں خیانت کرنا، اور جمہور کے نزدیک جس کا نفقہ اس پر واجب ہے اس پر صرف نہ کرنا اور مدعا علیہ کا جو کچھ مبہم انداز میں کہا ہے اس کو واضح نہ کرنا، اس کی تفصیل اس کے ابواب میں ہے[۱]۔

ی-اپنی لازم کردہ چیزوں میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے کفیل کو قید کرنا:

کفالت کی دو قسمیں ہیں: (کفالت) بالمال، (کفالت) بالنفس، اور کفالت کا تعلق قید سے مندرجہ ذیل صورتوں میں ہے:

اول: کفیل بالمال کو ادائیگی سے باز رہنے کی وجہ سے قید کرنا:

۸۶-حنفیہ اور شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ کفیل کو اس مال کے بدلہ قید کرنا جائز ہے جس کا کوئی حقدار ہے، جبکہ مکفول (جس کی کفالت کی ذمہ داری لی گئی ہے) اپنے اوپر جو حق ہے اس کو ادا نہ کرپائے یا تنگ دستی کی حالت میں مرجائے، اور یہ اس لئے ہے کہ اس نے جس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا اس کی ادائیگی میں پیچھے رہا، اور اس لئے کہ مطالبہ کی بابت اس کا ذمہ مکفول کے ذمہ سے ملا ہوا ہے، (جس طرح مکفول سے مطالبہ ہوسکتا ہے، اسی طرح اس کا کفیل سے بھی مطالبہ درست ہے)، اسی لئے اس کا قید کرنا جائز ہے الا یہ کہ اس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے،

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴، اسنی المطالب ۲/ ۱۸۷، الروض المربع ۵/ ۱۶۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۳۴۶۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۹ پر گذر چکی۔

(۳) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۴۳۔

(۴) المدونہ ۵/ ۲۳۰۔

(۱) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۵/ ۳۲۱، ۳۸۱، ۳۸۳، ۶/ ۱۰، ۴۴۶، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸، السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۱۶، ۳۰۴۔

اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کی بحث کا مقتضی ہے، بلکہ اس پر اجماع منقول ہے، اس میں اصل یہ حدیث ہے: "الحمیل غارم"[۱] (ضمانت لینے والا غارم (قرض دینے کا ذمہ دار) ہے)۔ قاضی شریح کا یہ قول منقول ہے کہ جب مکفول غائب ہو تو کفیل کو قید نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ حاضر کرنا اس پر واجب نہیں ہے[۲]۔

دوم: کفیل بالنفس کو قید کرنا:

۸۷- کفالت بالنفس، کفالت وجہ اور کفالت بدن سے بھی معروف ہے، اس کی تین انواع ہیں:

پہلی نوع: یہ ہے کہ حدود وقصاص والے شخص کا کفیل بننا، ایسے دو گواہوں کے بعد جن کے تزکیہ کا انتظار ہو اور یہ بالا جماع ناجائز ہے، بلکہ کارروائیوں کی تکمیل تک مدعا علیہ کو قید رکھا جائے گا، اس لئے کہ جب مکفول کا حاضر کرنا دشوار ہو جائے تو حدود کفیل سے پوری نہیں کی جاسکتیں، علاوہ ازیں حدود میں نیابت نہیں چلتی ہے۔

دوسری نوع: کسی ایسے شخص کو فیصلہ کی مجلس میں حاضر کرنے کی کفالت لینا ہے جس پر قصاص یا کسی آدمی کے سبب کوئی حد لازم ہو، جیسے کہ قذف ہے، یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک جائز ہے بقیہ کے یہاں (جائز) نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں بندہ کا حق ہے، اور جس کا حق ہے اس کی طرف سے اس کے ساقط کرنے کا احتمال ہے۔

(۱) حدیث: "الحمیل غارم" کی روایت ابن اثیر نے جامع الاصول (۶۱/۷ طبع دار الملاح) میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے، اور اس کی نسبت رزین کی طرف کی ہے اور وہ طویل حدیث سنن ابوداؤد (۶۲۲/۳ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۸۰۴/۲ طبع الحلبی) میں ہے اور مذکورہ حصہ ان دونوں میں نہیں ہے۔

(۲) المبسوط ۸۹/۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۳۱۶/۵، ۳۸۱، حاشیۃ الرملی ۲۴۷/۲، بدایۃ المجتہد ۲۹۶/۲، الروض المربع ۱۰۰/۵، اختلاف الفقہاء للطبری ۲۸/۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۹۱۔

تیسری نوع: مال کی کفالت لینا ہے اور یہ جمہور فقہاء امصار کے نزدیک جائز ہے، چنانچہ اس میں قیدی یا قید کے مستحق شخص کی کفالت لینا جائز ہے[۱]۔

کفیل بالنفس کے احوال:

۸۸- کفیل بالنفس کے احوال مندرجہ ذیل حالات کو شامل ہیں:

پہلی حالت: جب کفیل مکفول کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لے اور مال کی ضمانت نہ لے یا کفالت میں مال کا ذکر ہی نہ کرے تو حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جب مدت پوری ہو جائے اور وہ مکفول کو حاضر نہ کرے تو ٹال مٹول کرنے کی وجہ سے اسے قید کر دیا جائے گا، حنفیہ کے نزدیک اس کی طرف سے مال قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے نفس کو حاضر کرنے کی شرط لگائی تھی نہ کہ کسی دوسری چیز کی، اور مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں، مالکیہ وحنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اسے قید نہیں کیا جائے گا بلکہ اس پر مکفول کو حاضر کرنا لازم کیا جائے گا، یا مال کا تاوان لیا جائے گا[۲]۔

دوسری حالت: جب کفیل مکفول کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لے، اور حاضر نہ کرنے کی صورت میں مال کا ضمان دینے کی صراحت کرے، تو مکفول کو وقت معین پر حاضر نہ کرنے کی صورت میں اسے قید نہیں کیا جائے گا بلکہ مال کا تاوان لگایا جائے گا، یہ ساری دنیا کے فقہائے مذاہب کا قول ہے، اور اگر دینے میں ٹال مٹول کرے اور وہ خوشحال ہو تو اسے قید کر دیا جائے گا، اس لئے کہ حق نے اس کے ذمہ کو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۰۸/۵، الہدایہ ۲۷/۳، ۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۴، المغنی ۶۱۶/۴، حاشیۃ الباجوری ۳۸۲/۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۹۰/۵، ۲۹۵، الاختیار ۱۶۷/۲، جواہر الإکلیل ۱۱۴/۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۴، أسنی المطالب ۲۴۴/۲، المحلی علی منہاج الطالبین ۳۲۸/۲، الروض المربع للبہوتی ۱۱۳/۵۔

اس طرح مشغول کردیا ہے جیسے اس نے مکفول کے ذمہ کو مشغول کردیا تھا، (یعنی حق اس کے ذمہ میں اس طرح لازم ہو گیا ہے جس طرح مکفول کے ذمہ میں لازم تھا)۔

فقہاء نے یہ ذکر کیا ہے کہ داروغۂ جیل وغیرہ میں سے جن لوگوں کو قرض دار کے جسم کی حفاظت کی ذمہ داری دی جاتی ہے وہ کفیل وجہ کے مرتبہ میں ہوتے ہیں، اور اس کا حاضر کرنا ان پر لازم ہوتا ہے[۱]، چنانچہ اگر وہ اس کو چھوڑ دیں اور اس کا حاضر کرنا دشوار ہو جائے تو جو دو حالتیں ابھی ابھی گزری ہیں، اسی طرح کا معاملہ اس کے ساتھ کیا جائے گا۔

تیسری حالت: جب کفیل اس نفس کے حاضر کرنے کی ذمہ داری لے جس کی کفالت اس نے قصاص یا ایسی حد میں لی ہے جو کہ کسی آدمی کا تھا، اور کوتاہی کرے، چنانچہ وقت مقررہ پر اسے حاضر نہ کرے تو مکفول کی حاضری یا اس کی موت تک اسے قید رکھا جائے گا[۲]۔

قضاء اور احکام سے متعلق حالات کے لئے قید کرنا:

الف-قضاء کی ذمہ داری سنبھالنے سے انکار کرنے والے کو قید کرنا:

۸۹-مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کو یہ اختیار ہے کہ اس شخص کو قید کردے جو قضاء کی ذمہ داری قبول کرنے سے انکار کردے، جبکہ یہ اس کے لئے متعین ہو جائے، یہاں تک کہ وہ اس کو قبول کرلے، اس لئے کہ وہ ایک واجب شرعی کی ادائیگی اور مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت سے پیچھے ہٹ رہا ہے، امام مالکؒ نے اسی پر فتوی دیا ہے[۱]۔

ب-عدالت یا قاضی کی توہین کرنے والوں کو قید کرنا:

۸۹م-قاضی کو اختیار ہے کہ ایسے شخص کو قید کرنے اور مارنے کا حکم دے جو یہ کہے کہ میں تمہارے پاس مدعی سے مخاصمت (مقدمہ) نہیں کروں گا، یا اس کا مذاق اڑائے اور اس پر نامناسب الزام لگائے اور اس کو ثابت نہ کرے، اس صورت میں اس کو دونوں فریقوں کو قید کر دینے کا اختیار ہوگا، جب وہ دونوں اس کے سامنے ایک دوسرے سے گالم گلوج کریں[۲]۔

سحنون فرماتے ہیں، اور ایک روایت اشہب سے بھی یہی ہے کہ قاضی کو اس صورت میں مدعا علیہ کو قید کرنے اور اس کی تادیب کرنے کا اختیار ہے، جب وہ مجلس قضاء میں کہے: میں نہ اقرار کروں گا نہ انکار کروں گا، اور اپنی ہٹ دھرمی پر برقرار رہے اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہو، اسی جیسا قول امام شافعیؒ کا بھی ہے[۳]۔

ج-جس کے خلاف حد اور قصاص کا دعوی کیا گیا ہو اس کو گواہوں کی تعدیل تک قید کرنا:

۹۰-فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ جن چیزوں کی انتہائی سزا قید کے علاوہ ہوتی ہے ان میں قاضی کو یہ اختیار ہے کہ مدعا علیہ کو قید کردے، یہاں تک کہ حجت کاملہ کے ذریعہ دعوی ثابت ہو جائے، جیسے حدود، قصاص کہ ان کی آخری سزا قتل، (ہاتھ) کاٹنا، اور کوڑے لگانا ہے تو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۷، ۲۹۹، الہدایہ ۳/ ۱۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۱۴، الروض المربع ۵/ ۱۱۳، المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۲۸، السیاسۃ الشرعیہ ۴۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۴۹، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۹/ ۵۵۶، غایۃ المنتہی ۲/ ۱۰۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۲، ۲۹۹، الہدایہ ۳/ ۷۰، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۲۸۔

(۱) الخرشی ۷/ ۱۴۰، حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۲۷۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲، ۱۳۔

(۲) المعیار ۲/ ۵۱۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۳، ۴۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲۰، أسنی المطالب ۴/ ۲۹۹۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۹۹، ۳۰۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۸، الأم للشافعی ۶/ ۲۱۵۔

قاضی مدعا علیہ کو قید رکھے گا (اور خاص طور سے آدمی کے حق میں)، یہاں تک کہ گواہوں کی عدالت کی تحقیق کرلے اس لئے کہ مدعی جب اپنی ذمہ داری یعنی بینہ لے آئے تو یہ (تحقیق) اسی کا کام ہے۔

چنانچہ جس کے خلاف چوری کا دعوی ہو تو اس میں گواہوں کی عدالت ظاہر ہونے تک اسے قید کر دیا جائے گا، اور جو دوسرے کے خلاف یہ دعوی کرے کہ اس نے اس پر تہمت لگائی ہے اور اس کے گواہ شہر میں ہوں تو مدعا علیہ کو حاکم کے مجلس سے اٹھنے تک قید کر دیا جائے گا، تاکہ مدعی اپنا بینہ حاضر کر دے، ورنہ بغیر کسی کفیل کے اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے گا، اور اگر اس کا بینہ غائب ہو یا شہر سے باہر ہو تو اسے قید نہیں کیا جائے گا، اور جب وہ ایک گواہ پیش کر دے تو اسے قید کر دے گا (۱)۔

د-فریب پر مبنی دعوی کرنے والے کو قید کرنا:

۹۱- حنفیہ اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ جو شخص ناحق شکایت لائے اور حاکم پر منکشف ہو جائے کہ وہ اپنے دعوی میں غلط ہے تو وہ اس کی تادیب کرے گا، اور اس کی اقل مقدار قید ہے، تاکہ اہل باطل اس کی وجہ سے باز آجائیں (۲)۔

ھ-جھوٹے گواہ کو قید کرنا:

۹۲- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جھوٹے گواہ کو حاکم کی رائے کے مطابق مارا جائے گا، اور لمبے عرصہ تک قید رکھا جائے گا اور ابن تیمیہ نے اضافہ کیا ہے کہ جو دوسرے کو جھوٹی گواہی کی تلقین کرے اسے بھی قید کیا جائے گا اور ضرب لگائی جائے گی، حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے جھوٹے گواہ کو مارا، سر مونڈوایا، چہرہ میں سیاہی لگوادی اور بازاروں میں اس کے گھمانے کا حکم دیا، پھر اسے لمبے عرصہ تک قید رکھا، اسی جیسا واقعہ حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے (۱)۔

و-ایسے شخص کو قید کرنا جو کسی دوسرے شخص کے لئے کسی مجہول شئی کا اقرار کرے اور اس کی تفسیر بیان نہ کرے:

۹۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کے لئے کسی مجہول کا اقرار کرے اور اس کی تفسیر سے باز رہے تو اسے اس کی تفسیر کرنے تک قید کر دیا جائے گا، خواہ اس نے اس کا اقرار خود سے ابتداءً کیا ہو یا اس پر اس کا دعوی کیا گیا ہو، ان حضرات کا کہنا ہے: جس کا اس نے اقرار کیا ہے چونکہ وہ لازم ہے، اس لئے اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ عاقل کے کلام کو سنجیدگی پر محمول کیا جاتا ہے نہ کہ مذاق پر، لیکن جس کو اس نے مبہم کر رکھا ہے اس کی وضاحت کرنے میں اس کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ وہی اپنی نیت کو زیادہ جاننے والا ہے، اور لوگوں کے حقوق محفوظ رکھنے کے لئے اس سے حلف لی جائے گی کہ اس نے صرف اسی کی نیت کی تھی۔

ایک ضعیف قول کے مطابق فقہاء شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجہول کا اقرار کرنے والا تفسیر بیان کرنے سے باز آجائے تو اسے قید نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ قید کے بغیر بھی مقصد حاصل ہونے کا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۱۷۲، الہدایہ ۲/۱۰۱، بدائع الصنائع ۷/۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۵، العنایہ للبابرتی ۵/۴۰۱، القوانین لابن جزی ص ۲۱۹، أسنی المطالب ۴/۳۶۳، منتہی الارادات ۲/۵۸۳، المغنی ۹/۳۲۸، المدونہ ۵/۱۸۵۔

(۲) معین الحکام للطرابلسی ص ۱۹۶، ۱۹۷، تبصرۃ الحکام ۲/۳۰۵، ۳۰۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۵۰۳، القوانین الفقہیہ ص ۲۰۳، فیض الإلہ للبقاعی ۲/۳۲۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۸۳، الانصاف للمرداوی ۱۰/۲۴۸، فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/۳۴۳، ۳۴۴، المدونہ ۵/۲۰۳، المغنی لابن قدامہ ۹/۲۶۱، السنن للبیہقی ۱۰/۱۴۱، ۱۴۲، المصنف لعبد الرزاق ۸/۳۲۵۔

امکان ہے[1]۔

نظام مملکت پر حد سے تجاوز کرنے کے سبب قید کی حالتیں:

الف-مسلمان جاسوس کا قید کرنا:

۹۴-امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ حاکم مسلمان جاسوس کو قتل نہیں کرے گا، بلکہ اپنی رائے کے مطابق اس کی تعزیر کرے گا، اور حنفیہ میں سے قاضی ابو یوسف وغیرہ نے توبہ ظاہر ہونے تک اس کو قید کرنے کی صراحت کی ہے، اور بعض مالکیہ کا قول ہے کہ اسے لمبے عرصہ تک قید رکھا جائے گا، اور جس جگہ تھا وہاں سے شہر بدر کر دیا جائے گا۔

مالک، ابن القاسم اور سحنون کا قول ہے کہ اگر حاکم اس میں مصلحت سمجھے تو اسے مسلمان جاسوس کو قتل کرنے کا اختیار ہوگا، اور حنابلہ میں سے ابن عقیل بھی اسی کے قائل ہیں۔

مسلمان جاسوس کو سزا دینے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حاطب بن بلتعہ کے واقعہ میں متعدد اقوال ہیں جبکہ اس نے فتح مکہ سے پہلے بعض قریش کو نبی کریم ﷺ کے ان کی طرف نکلنے کی اطلاع لکھ بھیجی تھی[2]۔

ب-باغیوں کو قید کرنا:

۹۵-باغیوں یعنی حاکم کے خلاف خروج کرنے والوں کو مندرجہ ذیل حالات میں قید کر دیا جائے گا:

(۱) المغنی ۵/ ۱۸۷، الانصاف ۱۲/ ۲۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۶، أسنی المطالب ۲/ ۳۰۰، معین الحکام رص ۱۹۹، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۳/ ۱۱۔

(۲) زاد المعاد ۲/ ۶۸، ۳/ ۲۱۵، الفروع ۶/ ۱۱۳، احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۷۷۲، الخراج رص ۲۰۵، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۹۴، الحسبۃ لابن تیمیہ رص ۲۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۶، الاقضیہ لابن فرج رص ۳۵۔

پہلی حالت جب وہ قتال کے لئے مستعد ہوں:

جب باغی ایسے کام انجام دیں جو امام کے خلاف ان کے خروج کے ارادہ پر دلالت کرتے ہوں، جیسے اسلحہ جات خریدنا، بغاوت کے لئے جمع ہونا اور قتال کے لئے تیار ہونا تو حاکم کے لئے ان کو پکڑ کر قید کرنا جائز ہوگا، اگر چہ حقیقت میں انہوں نے قتال نہ کیا ہو، اس لئے کہ بغاوت کا عزم کرنا ایسی معصیت ہے جس پر ان کی زجر ہونی چاہئے، علاوہ ازیں اگر ان کو چھوڑ دیا جائے تو زمین میں فساد پھیلائیں گے اور ان کے شر کا دفع کرنا فوت ہو جائے گا[1]۔

دوسری حالت قتال کے درمیان ان کو پکڑنا:

جب قتال کے دوران باغیوں کو پکڑ لیا جائے تو انہیں قید کر دیا جائے گا، اور اگر کسی دوسری جماعت سے ان کے مل جانے یا دوبارہ قتال کرنے کا خوف ہو تو انہیں چھوڑا نہیں جائے گا، اور ان کے قید کرنے کا سبب دوسروں کو پست ہمت کرنا اور ان کی جمعیت منتشر کرنا ہے[2]۔

تیسری حالت قتال کے بعد ان کی چھان بین کرنا اور ان کو قید کرنا:

بھگوڑے باغیوں کے تتبع (چھان بین) اور ان کو قید کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں ان کے دو قول ہیں:

پہلا قول: اگر ان کی کوئی جماعت ہے جس سے وہ جا ملیں گے تو امام کے لئے ان کی چھان بین کرنا اور ان کو قید کرنا جائز ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنفیہ کا قول ہے، امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے کہ چاہے ان کی جمعیت نہ ہو امام ان کی چھان بین

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۰، معین الحکام/ ۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۰۹۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۵۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۱، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۹۹، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۵۶، الانصاف ۱۰/ ۳۱۵۔

کرے گا، اور ان کو قید کر دے گا، اور بعض مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں[1]۔

دوسرا قول: امام کے لئے ان کی چھان بین کرنا اور قید کرنا جائز نہیں ہے، اگر چہ ان کی کوئی ایسی جماعت ہو جس میں جاملیں گے، اس لئے کہ مقصد ان کو دفع کرنا ہے اور وہ حاصل ہو چکا ہے، یہ حنابلہ کا مسلک اور امام شافعی وامام ابو یوسف کا قول ہے اور حضرت علیؓ سے ایسا ہی منقول ہے[2]۔

باغی قیدیوں کی رہائی کا وقت:

۹۶- باغی قیدیوں کی رہائی کے وقت میں فقہاء کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: جنگ موقوف ہونے کے بعد ان کا رہا کرنا واجب ہے، اور ان کو برابر قید رکھنا جائز نہیں ہے، لیکن ان پر شرط لگا دی جائے گی کہ وہ جنگ کی طرف دوبارہ نہ لوٹیں، یہ شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کے دوقولوں میں سے ایک قول ہے۔

دوسرا قول: جنگ کے بعد ان کو قید رکھنا جائز ہے اور ان کا شر دفع کرنے کے لئے ان کا راستہ ان کی توبہ ظاہر ہو جانے ہی پر چھوڑا جائے گا، اور اس کی علامت اطاعت کی طرف ان کا واپس ہونا ہے، یہ حنفیہ کا مسلک اور بعض مالکیہ کا قول ہے۔

تیسرا قول: جنگ کے بعد ان کو قید میں رکھنا جائز ہے، اور ان کو رہا کرنا اس صورت میں واجب ہو جائے گا جب دوبارہ ان کے نہ لوٹنے پر اطمینان حاصل ہو جائے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے۔

چوتھا قول: باغیوں نے جیسا معاملہ کیا ہے ویسا ہی معاملہ ان

(۱) الخراج رص ۲۳۲، معین الحکام رص ۱۹۱، حاشیہ عمیرہ ۴/ ۱۷۲، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۰، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۰۰، المغنی ۸/ ۱۱۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۸۔

(۲) الخراج رص ۲۳۲، المغنی ۸/ ۱۴۴۔

کے ساتھ کرتے ہوئے جنگ کے بعد ان کو مستقل قید رکھنا جائز ہوگا، یہاں تک کہ اہل عدل قیدیوں کی رہائی تک جا پہنچا جائے، حنابلہ کا دوسرا قول یہی ہے[1]۔

قید کی جگہ (جیل خانہ) بنانے کی مشروعیت:

۹۷- حاکم کے لئے کسی جگہ کو قید کرنے کے لئے بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول: حاکم کے لئے قید کرنے کی غرض سے کسی جگہ کو الگ کر لینا جائز ہے یہ جمہور کا قول ہے، بلکہ ان میں سے بعض نے اس کو مصالح مرسلہ میں مانا ہے۔

کچھ دوسرے لوگوں کا قول ہے کہ یہ مستحب ہے[2]۔ اس کے لئے ان کا استدلال حضرت عمرؓ کے عمل سے ہے، جبکہ مکہ میں ان کے عامل حضرت نافع بن عبدالحارث نے ان کے لئے (حضرت عمر کے لئے) صفوان بن امیہ سے جیل کے واسطے چار ہزار درہم کا ایک گھر خریدا تھا، اسی طرح حضرت علیؓ اسلام میں جیل بنانے والے پہلے شخص ہیں اور اسے آپ نے کوفہ میں بنوایا تھا[3]۔

دوسرا قول: حاکم جیل کے لئے مخصوص کوئی جگہ اختیار نہیں کرے گا، اس لئے کہ رسول علیہ ﷺ اور آپ کے خلیفہ حضرت ابوبکرؓ کی

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۰، ۱۴۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۵۸، المغنی ۸/ ۱۱۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۰، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۵۰، الخراج رص ۲۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۳۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۸۱، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۹۹۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۵۰، نیل الاوطار ۸/ ۳۱۶، معین الحکام رص ۱۹۶، ۱۹۷، أسنی المطالب ۴/ ۳۰۶، البحر الزخار ۵/ ۱۳۸، ۲۱۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۶، ۳۷۷، المبسوط ۲۰/ ۸۹، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۳، الأقضیہ لابن فرج رص ۱۱، ۱۲، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۶، ۳۱۷، البحر الزخار ۵/ ۱۳۸، التراتیب الإداریہ للکتانی ۱/ ۲۹۹۔

کوئی جیل نہیں تھی، لیکن جب معاملہ لازمی ہوجائے تو کسی بھی جگہ میں اس پر روک لگا دی جائے گی، یا قرض خواہ کو قرض دار کے ساتھ لگے رہنے کا حکم دے دیا جائے گا جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے کیا یہ امام احمد کے بعض اصحاب اور ان کے علاوہ دوسروں کا قول ہے[۱]۔

حرم میں جیل بنانا:

۹۸- حرم میں جیل بنانے کے بارے میں فقہاء کے تین قول ہیں:

پہلا قول: حرم میں جیل بنانا بغیر کسی کراہت کے مطلقاً جائز ہے، دلیل یہ ہے کہ مکہ میں حضرت عمرؓ نے جیل خانہ خریدا، یہ جمہور فقہاء کا قول ہے[۲]۔

دوسرا قول: مکہ کے حرم میں کسی کو قید کرنا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ حرم کو گنہگاروں سے پاک کرنا واجب ہے، کیونکہ آیت کریمہ ہے: "اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَالْعَاكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ"[۳] (تم دونوں میرے گھر کو پاک صاف رکھو طواف کرنے والوں اور اعتکاف کرنے والوں اور رکوع کرنے والوں اور سجدہ کرنے والوں کے لئے)، اس کا ظاہر مکہ کے حرم میں جیل بنانے کی حرمت پر دلالت کرتا ہے[۴]۔

تیسرا قول: حرم میں جیل بنانا مکروہ ہے، یہ حضرت طاؤس سے مروی ہے، وہ فرمایا کرتے تھے کہ کسی عذاب کے گھر کو رحمت کے گھر میں نہ ہونا چاہئے، اور اس سے وہ حرم مکہ مراد لیتے تھے[۵]۔

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/۳۹۹، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۳، تبصرۃ الحکام ۲/۳۱۶، ۳۱۷، معین الحکام رص ۱۹۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/۲۵۷، المجموع ۹/۲۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۷، تبصرۃ الحکام ۲/۳۱۶، المحلی لابن حزم ۸/۱۷۱، فتح الباری ۵/۷۶،۷۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۲۵۔

(۴) المحلی لابن حزم ۷/۲۶۲ طبع المنیر یہ۔

(۵) فتح الباری ۵/۷۵۔

قیدیوں کے اعتبار سے جیل کو الگ الگ بنانا:

الف- عورتوں کو مردوں کے جیل سے علاحدہ جیل میں رکھنا:

۹۹- فقہاء نے اجماعی طور پر صراحت کی ہے کہ عورتوں کے لئے علاحدہ قید خانہ ہوگا، اس لئے کہ ان سے پردہ واجب ہے نیز فتنہ سے بچنے کے لئے ان کے ساتھ کوئی مرد نہیں ہوگا، بہتر یہ ہے کہ عورتوں کے جیل کا کام عورتیں ہی انجام دیں، اور اگر یہ دشوار ہو تو ان کے قید خانہ میں ان کی حفاظت کرنے کے لئے ایسے شخص سے کام لینا جائز ہے جو صلاح میں معروف ہو، امام ابو حنیفہ سے یہی مروی ہے، اگر وہاں عورتوں کے لئے کوئی تیار کیا ہوا قید خانہ نہ ہو تو عورت کو کسی امانت دار عورت کے پاس جس کے پاس مرد نہ ہوں یا خیر وصلاح میں مشہور شوہر باپ یا بیٹے جیسے کسی امین مرد والی عورت کے پاس اسے قید کر دیا جائے گا[۱]۔

ب- خنثی (ہجڑے) کو مخصوص جیل میں علاحدہ رکھنا:

۱۰۰- جب خنثی مشکل (ہجڑے) کو قید کیا جائے گا، تو نہ وہ مردوں کے ساتھ رہے گا نہ عورتوں کے ساتھ، بلکہ اسے تنہا یا کسی محرم کے پاس قید کر دیا جائے گا، اور اس کو مردوں اور عورتوں کے ساتھ قید کرنا مناسب نہیں ہے[۲]۔

ج- نابالغوں (نوعمروں) کو قید کرنا:

مالی معاملات کے قضیے میں نابالغوں کو قید کرنا:

۱۰۱- مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک اور حنفیہ کے دو قولوں میں سے ایک

(۱) البحر الزخار ۵/۱۳۸، المبسوط ۲۰/۹۰، الدر المختار ۵/۳۷۹، الفتاوی الہندیہ ۳/۴۱۴، جواہر الإکلیل للآبی ۲/۹۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۲۸۰، ۲۸۱، المدونہ ۵/۲۰۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۸۰، حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/۲۰۱۔

قول یہ ہے کہ نابالغ جب تجارت کرے یا دوسرے کا مال ہلاک کر دے تو چونکہ وہ مکلّف نہیں ہے، اس لئے اپنے معاملہ میں کسی دین کے سبب اسے قید نہیں کیا جائے گا، اور یہ قید کے سوا کسی اور چیز سے اس کی تادیب کرنے سے مانع نہیں ہوگا، (قید کے سوا دوسری تادیب کی جاسکتی ہے) اور فقہاء حنفیہ میں سے سرخسی نے ولی کے قید کر دینے کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اپنے لڑکے کی حفاظت میں اس سے کوتاہی ہوئی ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کی جانب سے مال ادا کرنے کا وہی مکلّف ہے۔

حنفیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ نابالغ کو دین وغیرہ کی وجہ سے بطور تادیب قید کیا جائے گا نہ کہ بطور سزا کے، اس لئے کہ بندوں کے حقوق میں اس کا بھی مواخذہ ہے، لہذا اس کا ظلم متحقق ہوجائے گا اور اس لئے بھی کہ وہ اس جیسا عمل دوبارہ نہ کرے، اور لوگوں کے اموال پر تعدی نہ کرے، اس قول کے بعض اصحاب نے قید کرنے کو نوعمر کے باپ یا وصی کی موجودگی پر معلق کیا ہے تاکہ وہ بیقرار ہوجائیں اور اس کی طرف سے دین ادا کرنے میں جلدی کریں [1]۔

نابالغوں کو جرائم میں قید کرنا:

۱۰۲-بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ نابالغ کو جرائم وغیرہ کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے قید نہیں کیا جائے گا، اور کچھ دوسرے حضرات نابالغ فاجر کو بطور تادیب نہ کہ بطور سزا قید کرنے کے قائل ہیں، خاص طور سے اس وقت جب قید کرنا چھوڑنے کے مقابلہ میں اس کے لئے زیادہ بہتر ہو اور اس میں اس کی تادیب نیز درستی ہو، اور ان جرائم میں سے جن میں انھوں نے قید کرنے کی صراحت کی ہے ارتداد بھی ہے، چنانچہ مرتد بچہ کو توبہ کرنے تک قید رکھا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے، ایسے ہی بغاوت ہے، چنانچہ باغیوں کے جنگجو بچوں کو جنگ ختم ہونے تک قید رکھا جائے گا [1]۔

نابالغوں کو قید کرنے کی جگہ:

۱۰۳-اکثر نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں کہ نوعمر کو اس کے والد یا ولی کے گھر میں قید رکھا جائے، علاوہ ازیں اس کو جیل میں قید کرنا جائز ہے، الا یہ کہ اس کو بگاڑ دینے والی چیز کا خوف ہو تو اس صورت میں اس کو باپ کے گھر میں قید کرنا واجب ہوگا، جیل میں (جائز) نہیں ہوگا [2]۔

د-موقوفین اور محکومین کو قید کرنے میں امتیاز کرنا:

۱۰۴-موقوف لوگوں یعنی شک اور تہمت والوں کو قید کرنا والی کے اختیار کی چیز ہے، اس لئے کہ یہ اس کی خصوصیات میں سے ہے، جیسا کہ زبیری، ماوردی، قرافی اور امام احمد کے شاگردوں کی ایک جماعت کے قول میں ہے، اور محکومین کو قید کرنا یعنی جس پر کوئی حق واجب ہوگیا ہو، اور اس پر بینہ قائم ہوگیا ہو اس کو قید کرنا قاضی کے اختیار کی چیز ہے، اور پرانے زمانہ میں معمول بہ یہ ہے کہ والی کی قید جو کہ تہمت اور فساد والوں (موقوفین) پر مشتمل ہوتی ہے، قاضی کی قید سے جو کہ محکومین پر مشتمل ہوتی ہے، ممتاز ہوتی ہے، اور والی کی جیل قاضی کی جیل سے مختلف ہوتی ہے چنانچہ جو شخص والی کی جیل میں قید ہوا ہو اس کو اس صورت میں قاضی کے سامنے اپنی طرف سے گواہی

(۱) المبسوط ۲۰/ ۹۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۶، أسنی المطالب وحاشیۃ للرملی ۴/ ۳۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۰، معین الحکام رص ۱۷۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۵۷، ۵/ ۴۲۶، المعیار ۲/ ۲۵۸، ۸/ ۴۱۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۱۵، الانصاف ۱۰/ ۳۱۶، معین الحکام رص ۱۷۴، بدائع الصنائع ۷/ ۶۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸، مغنی المحتاج للشربینی ۴/ ۱۲۷۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۲۵۳، المعیار ۸/ ۲۵۲، ۲۵۸، احکام السوق لیحیی بن عمر رص ۱۳۵، الفتاوی لابن تیمیہ ۳۴/ ۱۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۸۰، حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۳۰۱۔

دینے کے لئے دوسرے کو وکیل بنانے کا اختیار ہے، جبکہ اسے نکلنے سے روک دیا گیا ہو، اور یہ اختیار اس کو حاصل نہیں ہے جو قاضی کے قید خانہ میں ہو، اس لئے کہ اس کے لئے قاضی کی اجازت سے نکلنا ممکن ہے اور اسی کے مثل محبوس کے خلاف ہونے والے دعوی کو سننے کے لئے وکیل بنانے (کا مسئلہ) ہے[1]۔

ھ-معاملات کے قضیوں میں (ہونے والی) قید کو جرائم والی قید سے الگ کرنا:

۱۰۵-قیدی خواہ معاملات کے سلسلہ میں ہو جیسے کہ دین ہے، یا جرائم کے سلسلہ میں ہو جیسے کہ چوری کرنا یا چور بننا یا جسموں پر زیادتی کرنا ہے، ان دونوں قسم کے قیدی کی قید کے درمیان فقہاء نے امتیاز کیا ہے، اور (ان چیزوں) کے متعدی ہوجانے کے خوف سے وہ اس کے خواہشمند رہتے تھے کہ یہ لوگ ان لوگوں کے ساتھ ایک قید خانہ میں اکٹھا نہ ہوں، علاوہ ازیں ہر جیل والے کے ساتھ ہر ایک کے گناہ کے مناسب معاملہ ہوگا[2]۔

و-قیدیوں کے درمیان ان کے جرائم کے ہم جنس ہونے کے اعتبار سے امتیاز کرنا:

۱۰۶-فقہاء نے جرائم کی جیلوں کے ''مہمانوں'' کو تین اقسام میں منقسم کیا ہے:

اہل فجور (اخلاقی بگاڑ والے)، اہل تلصص (چوری وغیرہ والے)، اہل جنایات (جسموں پر زیادتی کرنے والے) اور قاضی ابو یوسف نے اپنی کتاب میں اس تقسیم کو ایک مستقل عنوان بنا کر علاحدہ ذکر کیا ہے[1]۔

ز-قید کو اجتماعی اور انفرادی میں منقسم کرنا:

۱۰۷-فقہاء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ قید میں اصل اس کا اجتماعی ہونا ہے، ان کا کہنا ہے: مسلمانوں میں سے کسی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ بڑے مجمع کو ایسی جگہ جمع کر دیا جائے جو ان پر تنگ ہو، اور اس میں وہ وضو، اور نماز پر قادر نہ ہوں اور ایک دوسرے کا ستر دیکھتے ہوں، اور سردی گرمی میں اذیت پاتے ہوں۔

حاکم کے لئے قیدی کو علاحدہ کرنا اور اس کو کسی کمرہ میں اس کا دروازہ بند کر کے قید کرنا اگر اس میں کوئی مصلحت ہو تو جائز ہے[2]۔

ح-گھر وغیرہ میں جبری سکونت (نظر بندی) کروا کر قید کرنا:

۱۰۸-گھر وغیرہ میں جبری (نظر بندی) سکونت اختیار کروا کر قید کرنا جائز ہے، چنانچہ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ جو شخص دوسرے کو ناحق مارے اس کی تعزیر کی جائے گی اور اس کو قید کرنا درست ہے، خواہ اس

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، ۴۹۹، ۵۱۲، ۵۱۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۴، لسان الحکام رص ۲۵۱، الانصاف ۱۲/ ۹۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۳۲، المدونہ ۵/ ۴۸۹، المنتظم لابن الجوزی ۷/ ۲۵۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۹، الخراج رص ۱۶۳، ۱۹۰، الطبقات لابن سعد ۵/ ۳۵۶، الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۵/ ۳۷۸، ۴۹۹، ۵۱۲، الروضہ للنووی ۴/ ۱۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۱۸۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۳، ۲۷۰، شرح ادب القاضی للخصاف ۲/ ۳۷۵،

= خبایا الزوایا للزرکشی رص ۲۶۹، المنتظم لابن الجوزی ۷/ ۲۵۶، طبقات ابن سعد ۵/ ۳۵۶، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۴، أسنی المطالب ۴/ ۳۰۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، الخراج رص ۱۶۱، الخطط للمقریزی ۲/ ۱۸۷، ۱۸۹، بدائع الزہور لابن ایاس ۲/ ۶ طبع اول۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۰/ ۹۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، ۳۷۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۲، حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۸۹، الافصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۳۹، التراتیب الإداریہ للکتانی ۱/ ۲۹۵، المغنی ۸/ ۱۲۴، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۰۔

کے گھر ہی میں اس طور پر ہو کہ اس سے نکلنے پر پابندی لگا دی جائے، اور امام کو اختیار ہے کہ نظر لگانے والے کو سیاستۂ خود اسی کے گھر میں قید کر دے، اور لوگوں کے میل جول سے روک دے [۱]۔

مریض کو قید کرنا:

۱۰۹- مریض مدیون کی قید کے مسئلہ میں فقہاء نے بحث کی ہے، اور جمہور کے کلام کا ظاہر اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک یہ ہے کہ مرض کو قید کے موانع میں سے نہیں سمجھا جائے گا، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول معتمد یہ ہے کہ مریض مدیون کو قید نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کا وکیل بنایا جائے گا اور ضمانت لی جائے گی، رہا جنایت کرنے والا مریض تو وہ بحث گزر چکی ہے جو اس کو قید کرنے کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے [۲]۔

ہلاکت کے خوف کی وجہ سے مریض کو جیل سے نکالنا:

۱۱۰- جب قیدی اپنی جیل میں بیمار ہو جائے اور اس کا علاج اس میں ممکن ہو تو اسے نہیں نکالیں گے، اس لئے کہ مقصد (علاج) حاصل ہے [۳]، اور ڈاکٹر و خادم کو اس کے علاج اور خدمت کرنے کے لئے داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ اس کو ایسی چیز سے روکنا جس کی ضرورت متقاضی ہے، اس کی ہلاکت کا سبب بن جائے گا اور یہ ناجائز ہے۔

اگر اس کا علاج اور نگہداشت اس میں ممکن نہ ہو تو اس کو جیل سے نکالنے کے بارے میں فقہاء کے کئی اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کی جان بچانے کی غرض سے علاج معالجہ کے لئے قید سے نکالا جائے گا، یہ وہ قول ہے جس کا ذکر بعض حنفیہ جیسے خصاف اور ابن الہمام نے کیا ہے، (اور یہی) شافعیہ اور مالکیہ کے کلام کا ظاہر ہے۔

دوسرا قول: ضامن کے بغیر اسے نہیں نکالا جائے گا، حنفیہ کے یہاں مفتی بہ یہی ہے۔

تیسرا قول: قید ہی میں علاج کیا جائے گا اور نکالا نہیں جائے گا، اور جیل اور غیر جیل میں ہلاک ہونا برابر ہے، امام ابو یوسف سے یہی مروی ہے۔

مسلمانوں نے زمانہ قدیم ہی سے جیلوں کے اندر بیماروں کی نگہداشت کا اہتمام کیا ہے، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے گورنروں کو فرمان بھیجا تھا کہ جو جیل میں ہوں ان پر نگاہ رکھو، اور بیماروں کی دیکھ بھال کرو۔

خلیفہ مقتدر کے زمانہ میں بعض ڈاکٹروں کو ہر روز جیل خانوں میں بیماروں کے پاس جانے ان کے لئے دوائیں اور شربت لے جانے، ان کی دیکھ بھال کرنے اور بیماریاں دور کرنے کے لئے مخصوص کر دیا گیا تھا [۱]۔

۱۱۱- قیدی کو نماز جمعہ پر قدرت دینے کے بارے میں فقہاء کے دو

---

(۱) الدر المختار ۴/ ۶۶، فتح الباری ۱۰/ ۲۰۵، شرح النووی لمسلم ۱/ ۱۷۳، حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۴۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۶۴، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۲۷، اعانۃ الطالبین للبکری ۴/ ۱۳۲، الفروع ۶/ ۱۱۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲۸۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۹۱، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۴۶، الانصاف ۵/ ۲۷۷، ۲۸۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، الہدایہ ۳/ ۲۳۱، شرح أدب القاضی للخصاف ۲/ ۳۷۴، ۳۷۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۸، ۵/ ۶۳، شرح أدب القاضی للخصاف ۲/ ۳۷۵، فتح القدیر ۵/ ۴۷۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۳، أسنی المطالب ۴/ ۳۳۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۱، ۲۸۲، طبقات ابن سعد ۵/ ۳۵۶، عیون الأنباء لابن ابی اصیبعہ ۳۰۱، ۳۰۲۔

قول ہیں:

پہلا قول: اگر حاکم اس میں مصلحت سمجھے تو اسے جمعہ اور عیدین کی نماز میں نکلنے سے روک دے گا، تا کہ اس کا دل بے چین ہو اور باز آجائے، مذاہب اربعہ کے اکثر فقہاء کا یہی قول ہے، اور حضرت علیؓ کا قول ظاہر بھی یہی ہے (۱)۔

دوسرا قول: قیدی کو نماز جمعہ ونماز عیدین میں ان کی اہمیت کے پیش نظر نکلنے سے نہیں روکا جائے گا، بعض حنابلہ کے کلام کا ظاہر یہی ہے، شافعیہ میں سے بغوی بھی اسی کے قائل ہیں، اور حنفیہ میں سے سرخسی اور بویطی صاحب شافعی کے کلام کا مفہوم بھی یہی ہے (۲)۔

۱۱۲- جب جیل میں جمعہ کی شرطیں پوری ہو جائیں، اور اس میں اس کی ادائیگی ممکن ہو تو وہ قیدیوں پر لازم ہو جائے گا، جیسا کہ شافعیہ اور ابن حزم نے اس کی صراحت کی ہے، ان حضرات نے فرمایا: ان میں سے یا شہر والوں میں سے جو اس کے لائق ہوگا وہ اس کو قائم کرے گا، ایک اور رائے یہ ہے کہ اس کو مقرر کرنا حاکم پر واجب ہے، اور حضرت ابن سیرین سے روایت ہے کہ وہ جیل والوں پر جمعہ کے (وجوب کے) قائل تھے اور ابراہیم نخعی نے ان کی مخالفت کی ہے اور فرمایا: جیل والوں پر جمعہ نہیں ہے، حنفیہ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ قیدیوں کے لئے جمعہ کی نماز پڑھنا جائز ہے، اور اگر وہ قدرت نہ رکھتے ہوں تو تنہا ظہر کی نماز پڑھیں گے (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۷، المبسوط ۹۰/۲۰، ۲۳۶، المغنی ۳۳۹/۲، المعیار ۴۱۶/۱، القوانین الفقہیہ رص ۵۵، أسنی المطالب ۱۸۸/۲، حاشیۃ الرملی ۲۶۲/۱، حاشیۃ الباجوری ۲۱۲/۱۔

(۲) غایۃ المنتہی للکرمی ۲۰۶/۱، حاشیۃ الباجوری ۲۱۲/۱، روضۃ الطالبین ۱۴۰/۴، طبقات الشافعیہ للسبکی ۲۷۶/۱، الفوائد البہیہ للکنوی رص ۱۳۰، جواہر الإکلیل ۹۴/۲، حاشیۃ الشروانی ۱۴۳/۵۔

(۳) الہدایہ ۶۳/۱، المبسوط ۳۶/۲، حاشیۃ الباجوری ۱۶۳/۱، ۱۶۴، حاشیۃ الرملی ۲۶۲/۱، المحلی لابن حزم ۴۹/۵، ۵۰، المصنف لابن ابی شیبہ ۱۶۰/۲۔

قیدی کو مشغول رکھنا:

۱۱۳- جیل میں قیدی کو کام کرنے کی قدرت دینا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: قیدی کو اس کی جیل میں کام کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اور اسے اس پر قدرت دی جائے گی، اس لئے کہ اس میں نفقۂ واجبہ اور دین وغیرہ کی ادائیگی کے اسباب پائے جاتے ہیں، یہ شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ کا قول ہے اور بعض حنفیہ کا فتوی بھی اسی پر ہے (۱)۔

دوسرا قول: قیدی کو اس کی جیل میں کام کرنے سے روکا جائے گا، اور اس پر قدرت نہیں دی جائے گی، تا کہ جیل اس پر آسانی نہ بن جائے اور تا کہ اس کا دل روئے اور وہ باز آجائے ورنہ جیل اس کے لئے دکان کے مرتبہ میں ہو جائے گی، مذہب حنفیہ کا معتمد قول یہی ہے، اور ان کے علاوہ دوسرے فقہاء بھی اسی کے قائل ہیں (۲)۔

تیسرا قول: قیدی کو اس کی جیل میں کام پر قدرت دینے کو حاکم کے اندازہ اور رائے پر چھوڑ دیا جائے گا، مرتضی اسی کے قائل ہیں (۳)۔

قیدی سے متعلق بعض تصرفات کے احکام:

۱۱۴- فقہاء نے قیدی سے متعلق بعض تصرفات کے کئی احکام ذکر کئے ہیں جن کا تعلق مالی، معاشرتی فوجداری اور پرسنل لا وغیرہ امور

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴۱۸/۳، الدر المختار اور اس کا حاشیۃ ۳۷۷/۵، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۱۸۸/۲، ۱۸۹، ۱۹۴، البحر الزخار ۸۲/۵، المغنی ۴۹۵/۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۷۸/۵، الفتاوی الہندیہ ۴۱۸/۳، ۶۳/۵، البحر الزخار ۸۲/۵۔

(۳) البحر الزخار ۸۲/۵، اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس رائے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے، بشرطیکہ اس میں مفاد عام وخاص کا لحاظ کیا جائے۔

سے ہے، اس کا بیان درج ذیل ہے:

قیدی سے متعلق مالی تصرفات:

قیدی کا جبری طور پر اپنے مال کی بیع کرنا:

۱۱۵- قیدی کو خرید وفروخت وغیرہ کے انداز میں اپنی رائے کے مطابق اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہے، اس لئے کہ قید اہلیت تصرف کے بطلان کو ثابت نہیں کرتی، چنانچہ اگر اسے قید کے ذریعہ بیع یا شراء یا اجرت پر دینے پر مجبور کیا جائے تو اکراہ (جبر) کے ختم ہونے کے بعد رضامندی نہ پائے جانے کی وجہ سے اسے فسخ کا اختیار ہوگا[1]، اس کی تفصیل اصطلاح "اکراہ" میں ہے۔

قیدی کو چھڑانے کی غرض سے جو مال اس کی طرف سے دیا گیا ہے اس کو لوٹانا:

۱۱۶- مالکیہ نے بیان کیا ہے کہ جس کو سلطان قید کر لے اور اس کا عزیز اس کی طرف سے وہ چیز (مال) ادا کر دے جس سے اسے قید سے چھٹکارا مل جائے، پھر خاموش رہے اور ادا شدہ (مال) کا اس سے مطالبہ نہ کرے یہاں تک کہ وہ مرجائے، اور اس کا لڑکا ادا شدہ (مال) کا مطالبہ یہ کہتے ہوئے کرے کہ وہ قرض ہے، اور جس قیدی کا فدیہ ادا کیا گیا تھا وہ دعوی کرے کہ وہ ہبہ تھا، تو حکم یہ ہے کہ ہبہ کے مدعی پر بینہ لازم ہوگا، اور اس کی جانب سے ادا کرنے والے کا سکوت حجت نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے ذمہ میں لازم ہونے والا ایک دین ہے۔

ابن تیمیہ نے بیان کیا ہے کہ جب کسی عزیز یا دوست وغیرہ کو کسی قیدی کی طرف سے مال کی ادائیگی پر مجبور کیا گیا ہو اور اسے اپنے مال سے دے دیا ہو تو وہ اس کو قیدی سے لوٹالے گا اگرچہ اس کی اجازت کے بغیر (دیا) ہو، اس لئے کہ اکراہ اور (مال) دینا اسی (قیدی) کے سبب ہے، لہذا اس کا مال رائیگاں نہیں جائے گا۔ نیز اس لئے کہ جانوں اور مالوں کو ایسے ضرر وفساد پیش آتے ہیں جو صرف ان کی طرف سے مال کی ادائیگی ہی سے دور ہوتے ہیں، اور ادا کرنے والا اگر جان لے کہ قیدی کی طرف سے اس نے جو ادا کیا ہے اسے واپس نہیں لے سکے گا، الا یہ کہ اس کی اجازت سے ہو، تو وہ (ادا) نہیں کرے گا، اور قیدی جب احسان کے بدلہ احسان نہ کرے تو وہ ظالم ہے، اور ظلم حرام ہے، اور اس میں اصل تصرفات میں مقاصد اور نیتوں کا اعتبار کرنا ہے[1]۔

دیوالیہ شدہ قیدی کا اپنے مال کو رہن رکھنا:

۱۱۷- اصل یہ ہے کہ دیوالیہ شدہ قیدی کو اپنے مال میں تصرف کرنے یا رہن رکھنے پر قدرت نہ دی جائے، اور اگر اس کا تصرف واقع ہو تو وہ باطل نہیں ہوگا، بلکہ حاکم اور قرض خواہوں کی رائے پر موقوف رہے گا، یہ جمہور اور امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگرد (امام ابویوسف اور امام محمد) کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اسے رہن رکھنے اور اس کے علاوہ دوسرے تصرفات سے نہیں روکا جائے گا، اور حاکم کو تو صرف یہ اختیار ہوگا کہ اس کو برابر قید رکھے تاکہ اسے اکتا دے اور وہ دین کی ادائیگی میں جلدی کرے[2]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۴، المغنی ۴/ ۴۸۴، ۴۸۶، الاختیار ۲/ ۱۰۵، الہدایہ ۳/ ۲۲۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۰۔

(۱) المعیار ۵/ ۱۸۴، المظالم المشترکہ لابن تیمیہ ص ۴۶، ۴۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۴، الہدایہ ۳/ ۲۳۰، الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵، غایۃ المنتہی للکرمی ۲/ ۱۲۶، ۱۲۹، أسنی المطالب ۳/ ۲۴۵، منہاج الطالبین ۳/ ۳۰۸، الإنصاف ۸/ ۳۹۲۔

جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اس کے قیدی ہو جانے کا حکم:

جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اس کے قیدی مالک کو ودیعت واپس کرنے سے عاجز ہوجانے کا حکم:

۱۱۸- جب مودع کو کوئی عذر جیسے سفر یا آگ اور (گھر) گرجانے کا خوف پیش آجائے تو وہ ودیعت اس کے مالک کے پاس لوٹادے گا، اور اگر مالک قید ہو جس کے پاس وہ پہنچ نہیں پائے گا تو اسے ایسے شخص کے حوالہ کردے گا جو عادتاً اس کے مال کو محفوظ رکھتا ہو، جیسے اس کی بیوی اور نوکر، ورنہ اسے حاکم کے سپرد کردے گا، اور اگر یہ دشوار ہو تو اسے کسی شخص کو ودیعت کے طور پر دے دے گا اور اپنے عذر پر بطور بینہ کے گواہ بنالے گا، اس لئے کہ سبب متحقق ہونے کے بعد وہ ضمان ساقط کرنے والی ضرورت کا دعوی کررہا ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور صاحبین کا مسلک نیز دووجہوں میں سے ایک کے مطابق حنابلہ کا مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: جب تک وہ اس کو نہ روکے اسے ودیعت کے ساتھ سفر کرنے کا اختیار ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''ودیعۃ'' میں ہے۔

جس قیدی کے قتل کا فیصلہ ہوگیا ہو اس کا کسی دوسرے کو اپنا مال ہبہ کرنا:

۱۱۹- فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص کی عادت قتل کردینے کی ہو اس کے پاس قید یا محبوس ہونے والا شخص جب اپنا مال دوسرے کو ہبہ کردے تو اس کا عطیہ صرف تہائی سے درست ہوگا [۲]۔

اس کی تفصیل ''مرض الموت'' کے احکام میں ہے۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۲۴، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۳/ ۷۶، الہدایہ ۳/ ۱۷۳، تبیین الحقائق للزیلعی ۵/ ۷۹، الانصاف ۶/ ۳۲۶، ۳۲۹۔

(۲) المغنی ۶/ ۸۸، کشاف القناع ۴/ ۳۲۵، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۳۰۶، ۳۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۶۶۱، أسنی المطالب ۳/ ۳۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۶۳، ۱۶۴۔

قیدی کو اپنی بیوی سے وطی کرنے پر قدرت دینا:

۱۲۰- قیدی کو اپنی بیوی سے وطی پر قدرت دینے کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: قیدی اگر ایسی جگہ ہو جہاں اس پر کوئی مطلع نہیں ہوسکتا ہو تو اسے جیل میں اپنی بیوی سے وطی کرنے سے نہیں روکا جائے گا، ورنہ روک دیا جائے گا، اسی کو اکثر حنفیہ نے ترجیح دی ہے، اور بعض شافعیہ کا قول بھی یہی ہے، اس پر ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ پیٹ کی اشتہا پوری کرنے سے اسے نہیں روکا گیا ہے تو شرمگاہ کی شہوت کا معاملہ بھی اسی طرح ہوگا، اس لئے کہ وطی میں اس کا حق ساقط ہونے کا کوئی سبب نہیں ہے، اور بعض نے یہ شرط لگائی ہے کہ جگہ ایسی ہو کہ اس جیسی جگہ میں شوہر یا بیوی سکونت اختیار کرتے ہوں [۱]۔

دوسرا قول: قیدی کو اپنی بیوی سے وطی کرنے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ قید کرنے کے مقاصد میں یہ بھی ہے کہ اس کو باز رکھنے اور زجر کرنے کے لئے اس کے دل میں تنگی اور بے چینی داخل کی جائے، اور لذت وتنعم اور آرام پانے کے ساتھ وہ تنگ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وطی تو صرف انھیں چیزوں کے لئے ہوتی ہے، اور کھانے کی طرح وہ حوائج اصلیہ میں سے نہیں ہے، یہ مالکیہ کا مسلک اور بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کا قول ہے، مالکیہ نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ قیدی کو اس صورت میں اپنی بیوی سے ایسی جگہ لطف اندوزی سے نہیں روکا جائے گا جہاں کوئی مطلع نہ ہوسکتا ہو، جبکہ اس کو اسی (بیوی) کے حق کے لئے قید کیا گیا ہو، اس لئے کہ وہ جب چاہے اسے قید نہ رکھے،

(۱) المغنی ۷/ ۳۴، ۳۵، الہدایہ ۳/ ۲۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۲، ۵/ ۳۷۸، شرح أدب القاضی للخصاف ۲/ ۳۷۶، ۳۷۷، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۸۸، ۴/ ۳۰۶، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۰، فتح القدیر ۵/ ۴۷۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۸، ۵/ ۶۳، الفتاوی البزازیہ ۵/ ۲۲۵، البحر الزخار ۵/ ۱۳۹۔

لہذا وطی میں اس کے حق کو ختم نہیں کرے گی [1]۔

تیسرا قول: قیدی کو اپنی بیوی سے وطی کرنے کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ اس کے مشروع حقوق میں سے ایک حق ہے اور اس کو اس سے اسی وقت روکا جائے گا جب مصلحت اس کی متقاضی ہو اور قاضی کی رائے یہی ہو، اسی طرح اس وقت ہوگا جب قاضی کی رائے اس کو دوستوں سے بات چیت کرنے سے منع کر دینے یا جیل کا دروازہ اس پر بند کر دینے کی ہو، یہ بعض شافعیہ کا قول ہے [2]۔

قیدی کا اپنی بیوی پر خرچ کرنا:

۱۲۱ - قید، قیدی کے اپنی بیوی پر خرچ کرنے سے مانع نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ بیوی کی جانب سے محبوس رہنا (شوہر کی بندش میں رہنا) اور قابو دینا پایا جا رہا ہے، جو بھی دشواری ہے وہ شوہر کی جانب سے ہے، اور اس نے اپنا حق فوت کر رکھا ہے، لہذا قید بیوی پر خرچ کرنے سے مانع نہیں ہوگی۔

بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ جب شوہر کو بیوی کے حق کے بدلہ قید کیا گیا ہو تو بیوی کو نفقہ نہیں ملے گا، اس لئے کہ بیوی کی جانب سے قدرت دینا نہیں پایا جا رہا ہے، اور مالکیہ وحنفیہ کہتے ہیں کہ نفقہ اس احتمال سے ساقط نہیں ہوگا کہ اس کے ساتھ مال ہو اور اس نے اس کو بیوی سے چھپا دیا ہو [3]۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۲۸۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۵، معید النعم للسبکی رص ۱۰۹ اور فتح القدیر، حاشیہ ابن عابدین، الفتاوی الہندیہ اور فتاوی بزازیہ کے سابقہ مقامات۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۹۲، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۸۸، ۴/ ۳۰۶، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۴۶، حاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۳۲۴ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۰، ۳۹۰، ۵۷۸، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۱۷، المعیار ۳/ ۲۳۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۵، غایۃ المنتہی للکرمی ۳/ ۲۳۱، ۲۳۹، أسنی المطالب ۳/ ۴۳۴، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۰، ۴/ ۸۷۔

شوہر کا اپنی قیدی بیوی پر خرچ کرنا:

۱۲۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ کسی دین کے سبب قیدی بیوی کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب نہیں ہوگا، اگر چہ (قید) بایں طور ظلماً ہو کہ وہ تنگ دست ہو، اس لئے کہ احتباس (حق شوہر کے لئے رکنا) مفقود ہے، اور امتناع شوہر کی جانب سے نہیں ہے۔

مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر وہ ٹال مٹول نہ کر رہی ہو تو اسے نفقہ ملے گا، خواہ قید شوہر کے دین کے سبب سے ہو یا کسی اور کے، اس لئے کہ باز آنا بیوی کی طرف سے نہیں ہے، اور بعض شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں [1]۔

وہ بیوی جو دین کا اقرار کرنے کی بنا پر قید کی گئی ہو اور جس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب نہیں ہے اور وہ بیوی جس کے قرض طلب کرنے پر بینہ قائم ہو اور جس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہے، نووی نے ان دونوں کے حبس کے درمیان فرق کیا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو عورت اپنے ارتداد کے سبب قید کی گئی ہو تو اس کا نفقہ شوہر پر لازم نہیں ہوگا [2]۔

ایلاء میں شوہر یا بیوی کی مدتِ قید کا شمار:

۱۲۳ - جب شوہر اپنی بیوی سے ایلاء کرے، اور وہ ایسے حق کے سلسلہ میں قید ہو جس کے ادا کرنے پر قادر ہے تو مدت کا شمار اس وقت سے ہوگا جس وقت ایلاء کیا ہے، اس لئے کہ مانع شوہر کی جانب سے ہے نہ کہ بیوی کی جانب سے، اور اگر قید ایلاء کے بعد طاری ہو تب بھی مدت منقطع نہیں ہوگی بلکہ اس کا شمار ہوگا، یہ جمہور فقہاء کا قول ہے [3]۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۷۸، الإنصاف ۹/ ۳۸۱، غایۃ المنتہی ۳/ ۲۳۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۸۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۷، أسنی المطالب ۳/ ۴۳۴۔

(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۴/ ۱۴۰، الہدایہ ۲/ ۳۸۔

(۳) المغنی ۷/ ۳۲۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۸۶، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی

اگرایلاء کرنے والے کی بیوی قید میں ہو یا ایلاء کے بعد قید ہو جائے تو اس کو رجوع کے مطالبہ کا حق نہیں ہے، اور قید کی مدت کا شمار چار مہینوں کی مہلت میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ بیمار عورت ہی کی طرح بیوی کی جہت سے وطی دشوار ہے اور عذر ختم ہونے کے وقت سے مدت ازسرنو شروع ہوگی، یہ جمہور فقہاء کا اور حنابلہ کا معتمد قول ہے، حنابلہ کے ایک دوسرے قول کے مطابق قید کا شمار ہوگا[1] جس طرح حیض کا شمار ہوتا ہے۔

وطی دشوار ہونے پر قیدی کا ایلاء سے رجوع کرنا:

۱۲۴- باتفاق فقہاء اصل یہ ہے کہ ایلاء سے رجوع وطی کے ذریعہ ہو[2]، اور ایلاء کرنے والا اگر قید ہو اور اس پر وطی دشوار ہو تو اس کا رجوع زبان سے اس طرح ہوگا کہ وہ کہے: میں نے اس سے رجوع کیا یا جب مجھے قدرت ہوگی اسے (یعنی وطی) کرلوں گا۔

اگر قید اس کی بیوی ہو تو رجوع زبانی وعدہ سے ہوگا کہ عذر زائل ہونے پر وطی کرے گا، یہ جمہور فقہاء اور حضرت ابن مسعود، حضرت جابر بن عبداللہ، نخعی، حسن، زہری، ثوری، اوزاعی، ابوعبید اور حضرت ابن عباس کے مولی عکرمہ بن عبداللہ کا قول ہے، ان حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ قیدی مظلوم ہو اور چھٹکارے پر قادر نہ ہو ورنہ پھر اس کا رجوع وطی سے ہوگا۔

حضرت سعید بن جبیر فرماتے ہیں: عذر اور غیر عذر دونوں حالتوں میں رجوع صرف جماع سے ہوگا[3]۔

= ۲/ ۴۳۷، أسنی المطالب ۳/ ۳۵۵۔

(۱) الإنصاف ۹/ ۱۱۴، الأم للشافعی ۵/ ۲۹۲، أسنی المطالب ۳/ ۳۵۵، الشرح الکبیر ۲/ ۴۳۵، ۴۳۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۱۶۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۹، الروض الندی للبعلی رص ۴۱۴، الہدایہ ۲/ ۱۱، منہاج الطالبین للنووی ۴/ ۱۳۔

(۳) المغنی ۷/ ۳۲۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۴۳۷، حاشیہ ابن عابدین

قیدی کا اپنی بیوی سے لعان کرنے اور بچے کی نفی کرنے میں تاخیر کرنا:

۱۲۵- لعان میں جلدی کرنا اور جب کوئی عذر نہ ہو تو جانتے ہوئے بچے کی نفی میں تاخیر نہ کرنا شرط ہے، حنابلہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے، اور دوسرے حضرات کے کلام کا مقتضی بھی یہی ہے کہ جن اعذار سے لعان موخر ہو جاتا ہے ان میں سے قید بھی ہے، چنانچہ قید کی مدت تھوڑی ہو جیسے ایک یا دو دن اور قیدی اس کی نفی حاکم کے سامنے ایک رات موخر رکھے تو تاخیر سے اس کی نفی ساقط نہ ہوگی، اور اگر مدت طویل ہو تو وہ حاکم کے پاس عرضداشت بھیجے گا تاکہ اس کے پاس کوئی نائب بھیج دے، جس کے پاس وہ لعان کرلے، اور اگر اس کے لئے یہ ممکن نہ ہو تو اپنی نفی پر گواہ بنالے اور اگر نہیں کیا تو اس کی نفی ساقط ہو جائے گی اور خیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کا تصرف نہ کرنا نسب کے اقرار کو شامل ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "لعان" میں ہے۔

قیدی سے متعلق عدالتی تصرفات:

قیدی کا قاضی کے پاس اپنے خلاف (دائر) دعوی کی سماعت کے لئے نکلنا یا اس کا دشوار ہونا:

۱۲۶- جب کوئی آدمی کسی قیدی پر کسی حق کا دعوی کرے تو قاضی اس کے خلاف ہونے والے دعوی کی سماعت کرنے اور اس کا جواب

= ۳/ ۴۳۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۸۶، الأم للشافعی ۵/ ۲۹۳، أسنی المطالب ۳/ ۳۵۵۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۷۱، الانصاف ۹/ ۲۵۶، ۲۵۷، کفایۃ الطالب ۲/ ۹۰، منہاج الطالبین ۴/ ۳۷، مغنی المحتاج للشربینی ۴/ ۳۲، المغنی ۷/ ۴۲۵، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۳/ ۳۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۳۔

دینے کے لئے اس کو نکالے گا پھر اسے جیل لوٹا دے گا، اور مالکیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے نزدیک خصومت میں کسی کو اس کا وکیل نہیں بنایا جائے گا، اگر قیدی پر نکلنا دشوار ہو تو اس کے لئے استحساناً یہ جائز ہے کہ اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنائے جو اس کی طرف سے جواب دے [۱]۔

قیدی کا قاضی کے پاس گواہی دینے کے لئے نکلنا یا اس کا دشوار ہونا:

۱۲۷- جب قیدی کو قاضی کے پاس گواہی دینے کے لئے نکلنے سے روک دیا جائے تو استحساناً اس کے لئے ایسے شخص کو وکیل بنانا جائز ہے جو اس کی گواہی پر گواہی دے [۲]۔

۱۲۷م- قیدی جب اپنے تصرف پر گواہ بنانے کے لئے بلائے تو آنا:

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قیدی جب کسی آدمی کو اپنے تصرف پر گواہی کے لئے بلائے تو اس پر گواہ بننے کے لئے آنا واجب ہوگا، کیونکہ قیدی معذور ہے اور تاکہ حقوق ضائع نہ ہوں [۳]۔

وہ چیزیں جن کے ذریعہ قیدی کی تادیب جائز نہیں ہے:

۱۲۸- تادیب سدھارنے اور اصلاح کرنے کے لئے مشروع ہوئی

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، ۵۱۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۴۰، أسنی المطالب ۲/ ۱۸۹، المغنی ۹/ ۴۹، الخرشی ۵/ ۲۸۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۴۔

(۲) الدر المختار اور اس کا حاشیہ ۵/ ۴۹۹، لسان الحکام لابن الشحنۃ ۲۵۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۴، الانصاف ۱۲/ ۹۰، المغنی ۹/ ۲۰۷، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۳۲۔

(۳) أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۴/ ۳۷۲، منہاج الطالبین مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۲۹۔

ہے نہ کہ توہین کرنے، ضائع کرنے اور آدمیت کے اوصاف کی حقارت کرنے کے لئے، فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ قیدی یا غیر قیدی کو مندرجہ ذیل طریقوں سے سزا دینا حرام ہے:

الف- بدن کا مثلہ کرنا:

۱۲۹- ناک یا کان کاٹ کر، یا ہونٹ اکھاڑ کر یا انگلی کے پوروں کو کاٹ کر اور ہڈی توڑ کر سزا دینا جائز نہیں ہے، ان میں سے کوئی چیز صحابہ میں سے کسی سے متعارف نہیں ہے، نیز اس لئے کہ واجب تادیب ہے، اور وہ ضائع کر کے نہیں ہوتی [۱] اور نبی کریم ﷺ نے قیدیوں کے ساتھ مثلہ کرنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے سریوں کے امیروں کو جو وصیت کی اس میں فرمایا: "ولا تمثلوا" [۲] (مثلہ مت کرو)۔

ب- چہرہ وغیرہ پر مارنا:

۱۳۰- حاکم کے لئے ایسی چیز سے تادیب کرنا جائز نہیں ہے جس میں توہین اور خطرہ ہو، جیسے چہرہ اور قتل کر ڈالنے والی جگہوں پر مارنا، اسی طرح قیدیوں کے گلوں میں طوق ڈالنا، اسی طرح جیسا کہ گزر چکا ہے مارتے وقت قیدی کو زمین پر کھینچنا ناجائز ہے خواہ حد کے لئے ہو یا تعزیر کے لئے [۳]۔

ج- آگ وغیرہ سے عذاب دینا:

۱۳۱- تکلیف پہنچانے اور درد میں مبتلا کرنے کے مقصد سے جسم یا

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۰، المغنی ۸/ ۳۲۶، البحر الزخار ۵/ ۲۱۲، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۴۔

(۲) حدیث: "لاتمثلوا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہ اسلمیؓ سے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۴۔

اس کے بعض حصہ کو جلا کر تادیب حرام ہے، سوائے سزا میں مماثلت پیدا کرنے کے کہ وہ بہت سے فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور قیدی کا گلا گھونٹنا، دبانا اور پانی میں غوطہ دلانا ناجائز ہے (۱)۔

د- بھوکا رکھنا اور سردی وغیرہ کے حوالہ کر دینا:

۱۳۲ - ایسی جگہ قید کرنا جس میں قیدی کو کھانے پینے سے روک دیا جائے، یا گرم جگہ یا سورج کے نیچے یا ٹھنڈی جگہ یا ایسی جگہ جس کی کھڑکیاں بند کر دی جائیں اور اس میں دھواں ہو، یا سردی میں کپڑوں سے روک دینا ناجائز ہے، چنانچہ اگر قیدی مر جائے تو قید کرنے والے پر دیت ہوگی اور ایک قول یہ ہے کہ قصاص ہوگا (۲)۔

ھ- لباس سے خالی کر دینا:

۱۳۳ - کپڑوں سے ننگا کر کے سزا دینا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں کشف عورت ہے (۳)۔

و- وضو اور نماز وغیرہ سے روکنا:

۱۳۴ - قیدی کو نماز اور وضو پر قدرت دینی چاہئے، ان دونوں سے روک کر سزا دینا ناجائز ہے (۴)۔

(۱) السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۵۲، فتح الباری ۶ر ۱۵۰، المغنی ۷ر ۱۱۹۔

(۲) المغنی ۷ر ۶۴۳، شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۴ر ۹۷، ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۲۱۴، غایۃ المنتہی للکرمی ۳ر ۳۱۷، الخراج رص ۱۱۸، ۱۳۵، الفتاوی الہندیہ ۳ر ۴۱۴، التراتیب الإداریہ للکتانی ۱ر ۲۹۵، أسنی المطالب ۴ر ۴، ۴۶، الإنصاف ۹ر ۴۳۹۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۱۳، ۵ر ۳۷۹، الانصاف ۱۰ر ۲۴۸، تبصرۃ الحکام ۲ر ۳۰۴۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۳ر ۲۸۲، حاشیۃ القلیوبی ۴ر ۲۰۵، الانصاف ۱۰ر ۲۴۸، الدر المختار مع حاشیہ ۵ر ۳۷۸، ۳۷۹۔

فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کہ قیدی کو قضاء حاجت سے روکنا ناجائز ہے (۱)۔

ز- سب وشتم (گالی گلوج) کرنا:

۱۳۵ - امام یا غیر امام کے لئے لعن طعن فحش گالی، باپ اور ماں کو گالی یا اس طرح کی چیزوں سے تادیب ناجائز ہے، اور اے ظالم، اے تعدی کرنے والے کہہ کر تادیب ناجائز ہے (۲)۔

ح- کچھ دوسرے امور جن سے سزا دینا حرام ہے:

۱۳۶ - دھوپ میں کھڑا کر کے یا سروں پر تیل انڈیل کے یا داڑھی مونڈ کے سزا دینا، ایسے ہی حیوان جیسے درندوں اور بچھو کو قیدی پر برانگیختہ کرنا تا کہ وہ اسے اذیت دے حرام ہے، امام مالک سے تیل اور خنافس (کالے رنگ کے گبریلا، جیسے حشرات) کے ذریعہ قیدی کو عذاب دینے کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: یہ حلال نہیں ہے، (حلال سزا تو) صرف کوڑے مارنا اور جیل ہے (۳)۔

فی الجملہ قیدی کو اس کے کل یا بعض کو ضائع کرنے کے مقصد سے سزا دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ اس سے تادیب نہیں ہوتی ہے (۴)۔

جنون لاحق ہونے کی وجہ سے قیدی کو نکالنا:

۱۳۷ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قیدی کی عقل جب جاتی رہے اور

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳ر ۲۸۲۔

(۲) الشرح الکبیر ۴ر ۳۵۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۶، حاشیہ سعدی چلپی ۴ر ۲۱۲، غایۃ المنتہی ۳ر ۳۱۶، بدائع الصنائع ۷ر ۶۴۔

(۳) الخراج رص ۱۳۵، أسنی المطالب ۴ر ۹، المغنی ۷ر ۶۴۱، الخراج رص ۱۱۸، تبصرۃ الحکام ۲ر ۱۴۷۔

(۴) المغنی ۸ر ۳۶۲، السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۱۷، الخرشی ۸ر ۱۱۰، فتح القدیر ۵ر ۴۷۔

پاگل ہو جائے تو اس کو جیل سے نکالا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس تنگی کا ادراک نہیں کر پائے گا جو اس کی قید کا مقصد ہے، اور وہ برابر باہر رہے گا یہاں تک کہ اس کی عقل لوٹ آئے، اور اگر اس کی عقل واپس ہو جائے تو وہ جیل کے لئے لوٹ آئے گا، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے۔

حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابوبکر اسکافی کا مذہب یہ ہے کہ جنون تعزیر سے مانع نہیں ہوتا، (اور قیدی بھی اسی کا ایک فرد ہے) اس لئے کہ اس کا مقصد تادیب اور زجر ہے تو جنون کی وجہ سے تادیب کا پہلو اگر معطل ہو جائے تو دوسرے کو روکنے کے لئے زجر کے پہلو کو معطل نہ ہونا چاہئے [۱]۔

قیدی کا فرار:

۱۳۸ - شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے بیان کیا ہے کہ داروغہ جیل اور دوسرے وہ لوگ جن سے مدیون قیدی کے بدن کی حفاظت کا کام لیا جاتا ہے کفیل وجہ (کفیل بالنفس) کے مرتبہ میں ہوتے ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ خصومت کے لئے قیدی کو حاضر کرے گا، چنانچہ اگر اس کو چھوڑ دے اور حاضر کرنا دشوار ہو جائے تو اس کے ذمہ جو کچھ ہے اس کا ضامن ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک اگر وہ بھاگ جائے تو اس کو قرض خواہ حاضر کرے گا۔

قیدی جب فرار کا ارادہ کرے اور اپنے محافظ پر اس کو اذیت پہنچانے کے لئے حملہ کر دے تو وہ اس کے ساتھ حملہ آور جیسا سلوک کرے گا، اور فقہاء نے بیان کیا ہے کہ حملہ آور کو نصیحت کی جائے، ڈانٹا جائے، خوف دلایا جائے، اور اللہ کا واسطہ دیا جائے، شاید کہ وہ اذیت اور ظلم سے رک جائے، اور اگر نہ رکے اور محافظ کی جان یا مال کا ارادہ کرے تو مار یا اس جیسی دوسری چیزیں جن سے اس کو دفع کرنا معلوم ہو ان میں جو سب سے آسان ہو اس کے ذریعہ دفع کر دے، اور اگر دفع کرنا صرف قتل سے ہی ہو سکتا ہو تو اس کو قتل کرنے کا اختیار ہوگا اور اس پر کچھ بھی نہ ہوگا، البتہ جس پر حملہ کیا جائے اگر وہ بغیر کوئی مشقت لاحق ہوئے اس (حملہ آور) سے بھاگ جانے پر قادر ہو تو اس کے لئے حملہ آور کو زخمی کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں دو نقصان میں سے ہلکے نقصان کا ارتکاب ہے۔

اور ابن تیمیہ نے ان فوجیوں کے بارے میں فرمایا جنہوں نے ان عربوں سے جنگ کی تھی جن لوگوں نے تاجروں کا مال لوٹ لیا تھا تا کہ وہ تاجروں کا مال لوٹا دیں: وہ اللہ کے راستہ میں جہاد کرنے والے ہیں اور ان پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، نہ قصاص، نہ دیت اور نہ ہی کفارہ، اور ابن جوزی فرماتے ہیں: حکم فوجی سے اس گمان سے ساقط نہیں ہوگا کہ وہ مفید نہیں ہوگا [۱]۔

داروغہ جیل وغیرہ کے اوصاف:

الف- امانت:

۱۳۹ - امانت اعتماد کو کہتے ہیں، اور فقہاء نے بیان کیا ہے کہ داروغہ جیل کی صفات میں یہ بھی ہے کہ وہ ثقہ ہو، تا کہ وہ قیدیوں کی حفاظت کرے اور ان کے حالات پر برابر نگاہ رکھے [۲]۔

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳ / ۲۸۲، بدائع الصنائع ۷ / ۶۳، ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۳۷۸، ۴۲۶، اسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲ / ۱۸۹، ۳۰۶، حاشیۃ القلیوبی ۳ / ۲۶۰، البحر الزخار ۵ / ۸۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۲۹۹، تبصرۃ الحکام ۲ / ۳۴۹، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۹ / ۵۶، غایۃ المنتہی ۲ / ۱۰۹، حاشیۃ القلیوبی ۲۰۶، ۲۰۷، ۳۰۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴ / ۳۵۷، الإنصاف ۱۰ / ۳۰۳، اسنی المطالب ۴ / ۱۶۷، الفروع لابن مفلح ۶ / ۱۴۷۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''وثق'' اور دیکھئے: الخراج رص ۱۶۲۔

ب-ذہانت ودانائی:

۱۴۰-دانائی عقل، سمجھداری اور دل کی ذکاوت کا نام ہے اور یہ (صفت) اوراس سے پہلے والی (صفت) کا ذکر حضرت علیؓ کے قول میں آیا ہے:''کیاتم مجھے زیرک اور ہوشیار بنا دینے والانہیں پاتے، میں نے نافع کے بعد ذلیل کرنے والی چیز (جیل) بنائی، مضبوط دروازہ (بنایا) اور امانت داراور دانا (جیلر) مقرر کیا''۔''امانت داراور دانا ہونا''، جیلر کی صفات ہیں[۱]۔

ج-صلاح:

۱۴۱-جیل کے منتظم کو خیر وصلاح میں مشہور ہونا چاہئے اورعورتوں کی جیل کے منتظم میں یہ چیزاورزیادہ ہونی چاہئے[۲]۔

د-مہربانی:

۱۴۲-داروغہ جیل کی صفات میں سے قیدیوں کے ساتھ مہربانی کرنا بھی ہے تاکہ ان پرظلم نہ کرے اور جیل جن چیزوں کا تقاضا نہیں کرتا ہے ان سے ان کو نہ روکے[۳]۔

ھ-جسمانی لیاقت:

۱۴۳-حضرت علیؓ نے جیلوں کی حفاظت کے لئے حبشیوں کی ایک قوم سے کام لیا تھا، ان لوگوں نے بصرہ کو وطن بنالیا تھا اوراپنی جسمانی قوت میں مشہور تھے[۴]۔

(۱) الصحاح، القاموس، المصباح، المعجم الوسيط مادہ:''کیس''،''ظرف'' اور دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۷، فتح القدیر ۵/۴۷۱۔

(۲) الخراج رص ۱۶۲، حاشية الدسوقی ۲۸۰/۳، المدونہ ۲۰۶/۵، الفتاوی الہندیہ ۴۱۴/۵۔

(۳) معید النعم للسبکی رص ۱۴۲۔

(۴) لسان العرب مادہ:''سج''، المعرب للجوالیقی رص ۱۸۳۔

حکومت کا جیلوں کی نگرانی اوران کی اصلاح کرنا:

۱۴۴-امام ابو یوسف نے بیان کیا ہے کہ بغیر تھکن اور کوتاہی کے قیدیوں کی چھان بین اور جیل میں دیکھ بھال کرنا چاہئے، اوران کے ساتھ انصاف ہواوران پر زیادتی نہ ہو، فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قاضی قضاء کی ذمہ داری سنبھالتے وقت سب سے پہلا کام جو کرے گا وہ جیلوں کی دیکھ بھال اور قیدیوں کے حالات کی تحقیق ہے، بلکہ بعض اس کے وجوب کے قائل ہیں، اس لئے کہ جیل ایک عذاب ہے، لہذا اسے دوسری چیزوں پر مقدم رکھا جائے گا، ان حضرات کا کہنا ہے: ان کے حالات کا جائزہ لینے کے لئے وہ اس کا محتاج نہیں ہے کہ اس کے پاس فریاد کرنے والا آئے، اس لئے کہ قیدی اس سے عاجز ہوتے ہیں[۱]۔

(۱) الخراج ۶۳، جواہر الإکلیل ۲۲۳/۲، أسنی المطالب ۲۹۴/۴، شرح المحلی علی المنہاج ۳۰۱/۴، أدب القضاء لابن أبی الدم رص ۷۲، ۷۷، المغنی ۴۸،۴۷/۹، غاية المنتہی للکرمی ۴۱۹/۳، الدرالمختار اوراس کا حاشیہ ۳۰۷/۵، تبصرة الحکام ۴۰/۱، الشرح الکبير للدردير ۱۳۸/۴، الہدایہ ۸۲/۳، أدب القاضی للماوردی ۲۲۱/۱۔

حبل الحبلہ

تعریف:

۱-حبل (باء) موحدہ کے فتحہ کے ساتھ "حبلت المرأة تحبل" کا مصدر ہے، اور اس کا استعمال ہر جننے والے جانور کے لئے اس وقت کیا جاتا ہے جب وہ حاملہ ہو، صفت "حبلی" ہے اور جمع "حبليات" و "حبالی" ہے۔

اور حبلة: تاء کے ساتھ "حابلة" کی جمع ہے۔

ابوعبید کہتے ہیں: "حبل الحبلة": اس جنین کے بچہ (کا نام) ہے جو اونٹنی کے پیٹ ہی میں ہو، اسی لئے ھاء سے حبلہ کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ مادہ ہے پھر جب وہ جنے تو اس کا بچہ بغیر ھاء کے (حبل) ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں وہ حمل کا حمل ہے، اس طور سے کہ جانور کو حاملہ کرایا جائے پھر اس کے مادہ بچہ کو حاملہ کرایا جائے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

ملاقیح:

۲- یہ جنین میں سے ان کو کہتے ہیں جو ماؤں کے پیٹ میں ہوں۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس، تاج العروس، اللسان مادہ: "حبل"۔

(۲) فتح الباری ۴/۳۵۸، نہایۃ المحتاج ۳/۴۴۸، المغنی ۴/۲۳۰، مواہب الجلیل ۴/۳۶۳، حاشیۃ الطحطاوی ۳/۶۴۔

مضامین:

۳- یہ وہ ہیں جو نروں کے صلب میں ہوں۔

شرعی حکم:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ "حبل الحبلة" کی بیع حرام اور عقد باطل ہے[۱]، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع حبل الحبلة"[۲] (نبی کریم ﷺ نے حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

اور وہ بقول حضرت ابن عمرؓ ایک بیع تھی جس کو اہل جاہلیت کیا کرتے تھے، ایک شخص اونٹ کی بیع اس مدت تک کے لئے کرتا تھا کہ اونٹنی جنے، پھر جو اس کے پیٹ میں ہے وہ جنے۔

منہی عنہ وصف:

حدیث میں جس چیز سے منع کیا گیا ہے اس کے مفہوم و مطلب کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس لئے کہ روایات مختلف ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ منہی عنہ اس حمل کا فروخت کرنا ہے جس سے عنقریب حمل حاملہ ہوگا، یعنی اس کی ولادت ہوگی پھر وہ حاملہ ہوگا اور جنے گا اور حمل کا حمل یہی ہے۔

اس رائے کے مطابق ممانعت کا سبب یہ ہے کہ وہ معدوم اور ایسی چیز کی بیع ہے جس کا سپرد کرنا طاقت میں نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن بيع حبل الحبلة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کہتے ہیں کہ جس چیز سے منع کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ثمن مؤجل کے ذریعہ اونٹ فروخت کیا جائے، یہاں تک کہ اونٹنی بچہ جنے پھر اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ جنے اور ممانعت کا سبب یہ ہے کہ وہ مجہول مدت تک کے لئے بیع ہے اور باتفاق فقہاء یہ دونوں بیع باطل ہیں، اس لئے کہ وہ دھوکہ کی بیوع میں سے ہیں۔

حنابلہ دونوں تفسیروں کے قائل ہیں، انھوں نے مذکورہ دونوں اسباب کی بنیاد پر دونوں بیع کے فساد کا حکم لگایا ہے [1]۔

حبلی

دیکھئے: ''حامل''۔

دیکھئے: ''حکم''۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۶۴، کشاف القناع ۳/ ۱۶۶، المغنی ۴/ ۲۳۰، ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۴۸، الأم للشافعی ۳/ ۱۱۸، مواہب الجلیل ۴/ ۳۶۳۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۶ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابن ابی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن الحارث (؟-۳۶۶ھ کے بعد)

یہ محمد بن حارث بن اسد، ابوعبداللہ خُشنی، قیروانی پھر اندلسی ہیں، فقیہ، مورخ ہیں، فقہاء وحفاظ میں سے تھے، انہوں نے قیروان میں احمد بن نصر، احمد بن زیاد، احمد بن یوسف، اور ابن اللباد وغیرہ سے فقہ کی تعلیم پائی، اس کے بعد قرطبہ منتقل ہو گئے، جہاں ایک جماعت نے ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ احمد بن عبادہ کہتے ہیں: ہم نے ابن حارث کو احمد بن نصر کی مجلس میں یعنی ان کی طالب علمی کے وقت میں دیکھا ہے، وہ (علم) مناظرہ میں ایک شعلہ جوالہ تھے۔ ابن فرحون کہتے ہیں: ابن حارث نے اخیر میں قرطبہ میں سکونت اختیار کر لی تھی، وہ فقہ کے حافظ، اس میں فائق، شریف، زیرک اور فتوی سے واقف تھے، اور قرطبہ میں شوری کے ذمہ دار ہو گئے تھے۔

بعض تصانیف: "الاتفاق والاختلاف" مذہب مالکی میں، "الفتیا"، "النسب"، "أخبار الفقهاء والمحدثين"، "الرواة عن مالک"، اور "طبقات فقهاء المالكية"۔

[الدیباج المذہب / ص ۲۵۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۱۰۰۱؛ الأعلام ۶/ ۳۰۳]

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۷ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۴۸ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن رستم: یہ ابراہیم بن رستم ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۰۷ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن زیاد: یہ احمد بن احمد بن زیاد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن سماعہ: یہ محمد بن سماعہ التمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن الصباغ: یہ عبدالسید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۱ گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۳ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن علّان: یہ محمد علی بن محمد علّان ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ص ۳۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۵۲ میں گذر چکے۔

ابن مردویہ (۳۲۳-۴۱۰ھ)

یہ احمد بن موسیٰ بن مردویہ بن فورک بن موسیٰ، ابوبکر اصبہانی ہیں، محدث، حافظ (حدیث)، مفسر اور مورخ تھے، انہوں نے سہل بن زیاد قطان، میمون بن اسحاق خراسانی، احمد بن عبداللہ بن دلیل اور محمد بن احمد بن علی الاسواری وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن مندہ، ابوالخیر محمد بن احمد اور ابومطیع محمد بن عبدالواحد مصری وغیرہ نے روایت نقل کیا۔

بعض تصانیف: "التفسير الكبير" سات جلدوں میں، "المستخرج على صحيح البخاري"، "مسند"، اور ایک کتاب تاریخ میں ہے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲۳۸/۳؛ شذرات الذہب ۱۹۰/۳؛ الأعلام ۲۴۶/۱؛ معجم المؤلفین ۱۹۰/۲]۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۳ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر البلخی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوالحسن الاشعری: یہ علی بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ابوحفص البرمکی: یہ عمر بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوحفص العکبری: یہ عمر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوحیان: یہ محمد بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الاشعث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوالزناد: یہ عبداللہ بن ذکوان ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسلیمان: یہ موسیٰ بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوقتادہ: یہ الحارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۷ میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابوموسیٰ الاشعری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابووائل: یہ شقیق بن سلمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الاسبیجابی: یہ احمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۱ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

اُم سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

البرجندی (؟-۹۳۲ھ)
یہ عبدالعلی بن محمد بن حسین برجندی ہیں، فقیہ، حنفی، اصولی، فلکیات کے ماہر اور حساب داں تھے۔
بعض تصانیف: "شرح النقاية مختصر الوقاية"، "شرح مختصر المنار للنسفي"، اصول فقہ میں " حاشية على شرح ملخص لقاضي زاده"، "شرح آداب عضد الدين"، اور "شرح التذكرة النصيرية"۔
[ہدیۃ العارفین ۵۸۶/۱؛ معجم المؤلفین ۲۶۶/۵؛ الفوائد البہیہ ص ۱۵]

بسر بن سعید (؟-۱۰۰ھ)
یہ بسر بن سعید مدنی عابد، ابن الحضرمی کے مولی، تابعی ہیں، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ، حضرت عثمان، حضرت ابی سعید، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت زید بن ثابت، اور حضرت زید بن خالد جہنی وغیرہ سے روایت کیا ہے، اوران سے سالم بن ابی النضر، محمد بن ابراہیم، یعقوب بن الاشج اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن وغیرہ نے روایت کیا ہے، ابن معین اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابو حاتم کہتے ہیں: ان جیسوں کے بارے میں پوچھا نہیں جاتا۔ عجلی کہتے ہیں: تابعی مدنی ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا تذکرہ ثقات میں کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۴۳۷/۱]۔

بشیر بن سعد:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۱۷ میں گذر چکے۔

البغوی (۴۳۶-۵۱۰ھ)
یہ حسین بن مسعود بن محمد، ابو محمد، فراء بغوی شافعی ہیں، فقیہ، محدث، مفسر ہیں، (بغوی) ہرات اور مرو کے درمیان خراسان کی ایک بستی ''بغا'' کی طرف نسبت ہے، انہوں نے قاضی حسین سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور ابو عمر عبد الواحد ملیحی، عبد الرحمٰن بن محمد داؤدی، ابو بکر یعقوب بن احمد الصیر فی اور علی بن یوسف الجوینی وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی۔ اور ان سے محمد بن اسعد عطاری، محمد بن محمد طائی اور فضل اللہ بن محمد توقانی وغیرہ نے روایت کیا، سبکی نے کہا: بغوی محی السنہ اور رکن الدین کے القاب سے ملقب کئے جاتے تھے۔
بعض تصانیف: ''التهذيب'' فقہ میں، ''شرح السنة'' حدیث میں، ''معالم التنزيل'' تفسیر میں، ''الجمع بين الصحيحين''، ''مصابيح السنة'' اور ''شمائل النبي المختار''۔
[طبقات الشافعیہ ۴/۲۱۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۴/۱۲۵۷؛ شذرات الذہب ۴/۴۸؛ الأعلام ۲/۲۸۴]

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبد اللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۷ میں گذر چکے۔

ت

التتائی: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۲۹ میں گذر چکے۔

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

التھانوی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦۳ میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵٦۴ میں گذر چکے۔

جُبیر بن نُفیر (؟-۷۵ اور ایک قول ۸۰ھ)

یہ جبیر بن نفیر بن مالک بن عامر ابوعبدالرحمٰن، حضرمی، تابعی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ کا زمانہ پایا لیکن آپ ﷺ کا دیدار نہ کر سکے، انہوں نے نبی کریم ﷺ، ابوبکر صدیقؓ، عمر بن الخطاب، مقداد بن اسود، عبادہ بن صامت اور عقبہ بن عامر جہنی وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے بیٹے عبدالرحمٰن، اور مکحول، خالد بن معدان اور صفوان بن عمرو وغیرہ نے روایت کی ہے، ان کا شمار اہل شام کے کبار تابعین میں ہوتا تھا، اور ان کے والد کو صحابی ہونے کا شرف حاصل ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں: یہ ثقات تابعین میں ہیں۔ ابوحاتم اور ابوزرعہ دمشقی نے کہا: ثقہ ہیں۔

[الإصابہ ۱/۲۲۷؛ أسد الغابہ ۱/۲۲۴؛ تہذیب التہذیب ۲/٦۴]

ح

الحازمی: یہ محمد بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۴۸ میں گذر چکے۔

الحافظ العلائی: یہ خلیل بن کیکلدی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

الحاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦۳ میں گذر چکے۔

حذیفہ بن الیمان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦۴ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦۵ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحلوانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد بن زید (۹۸-۱۷۹ھ)

یہ حماد بن زید بن درہم، ابو اسماعیل، ازدی، جہضمی، بصری ہیں، اپنے زمانہ میں عراق کے شیخ اور فائق حفاظ حدیث میں سے تھے۔ انہوں نے ثابت البنانی، انس بن سیرین، عبدالعزیز بن صہیب، عاصم الاحول اور صالح بن کیسان وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے ابن المبارک، ابن وہب، ابن عیینہ، ثوری جو کہ ان سے بڑے تھے اور مسلم بن ابراہیم وغیرہ نے روایت کیا۔ ابن مہدی کہتے ہیں: اس زمانہ میں لوگوں کے امام چار تھے: ثوری، مالک، اوزاعی اور حماد بن زید۔ یحیی بن معین کہتے ہیں: حماد بن زید سے زیادہ معتبر کوئی نہیں ہے۔ یحیی بن یحیی کہتے ہیں: ان سے زیادہ حافظہ والا شیخ میں نے نہیں دیکھا۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: آپ مسلمانوں کے دیندار اماموں میں سے تھے، اور مجھے حماد بن سلمہ سے زیادہ پسند ہیں، انہیں چار ہزار حدیثیں زبانی یاد تھیں، ان کی احادیث کی تخریج ائمہ ستہ (اصحاب صحاح ستہ) نے کی ہے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۲۸؛ تہذیب التہذیب ۳/۹؛ تہذیب الأسماء ۱/۱۶۷؛ الأعلام ۲/۳۰۱]

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۸ میں گذر چکے۔

حنبل الشیبانی: یہ حنبل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

خ

الخرقی: یہ عمر بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الربیع بنت معوذ:
ان کے حالات ج ۴ ص ۳۴۷ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن ابو عثمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبد الباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن ہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۶۶ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن خالد (؟-۷۸ھ)

یہ زید بن خالد، ابوعبدالرحمٰن، جہنی، مدنی، صحابی ہیں، حدیبیہ میں شریک ہوئے، اور فتح مکہ کے دن قبیلہ جہینہ کا جھنڈا ان کے پاس تھا، انہوں نے نبی کریم ﷺ، حضرت عثمان، حضرت ابوطلحہ، اور حضرت عائشہؓ سے روایت کیا، اوران سے ان کے دونوں بیٹوں خالد وابوحرب، اور سعید بن یسار، عبیداللہ خولانی اور عطاء بن یسار وغیرہ نے روایت کیا، بخاری اور مسلم نے ان سے ۸۱ حدیثیں روایت کی ہیں۔

[الإصابہ ۱/۵۶۵؛ الاستیعاب ۲/۵۴۹؛ اسدالغابہ ۲/۲۳۲؛ تہذیب التہذیب ۳/۴۱۰؛ الأعلام ۳/۹۷]۔

زید بن علی (۷۹-۱۲۲ھ)

یہ زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب، ابوالحسین، علوی ہاشمی قرشی ہیں، فقیہ اور خطیب تھے، انہوں نے معتزلہ کے سرغنہ واصل بن عطاء سے تعلیم حاصل کی، امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: میں نے ان کے زمانہ میں ان سے بڑا فقیہ، حاضر جواب اور دوٹوک بات کرنے والا نہیں دیکھا، شام میں ظاہر ہوئے تو ہشام بن عبدالملک نے ان پر تنگی کی اور پانچ مہینے قید رکھا، اس کے بعد عراق آ گئے پھر مدینہ واپس آ گئے، تو بعض اہل کوفہ آپ کو بنوامیہ کے خلاف جنگ پر آمادہ کرتے ہوئے آپ سے آ ملے، اور ۱۲۰ھ میں وہ آپ کو کوفہ واپس لائے، چنانچہ کتاب وسنت کی دعوت پر چالیس ہزار اشخاص نے آپ سے بیعت کی، اور فریقین کے درمیان معرکہ آرائیوں کی نوبت آ پہنچی، جس کا خاتمہ کوفہ میں حضرت زید کی شہادت پر ہوا، اور آپ ''زید الشہید'' کہلائے۔

بعض تصانیف: ''مجمع في الفقه'' اور ''تفسیر غریب القرآن''۔

[تہذیب ابن عساکر ۶/۱۵؛ فوات الوفیات ۱/۱۶۴؛ الأعلام ۳/۹۸؛ معجم المؤلفین ۴/۱۹۰]۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۲۶۷ میں گذر چکے۔

الزین بن المنیر (۶۲۹-۶۹۵ھ)

یہ علی بن محمد بن منصور بن ابی القاسم بن مختار، ابوالحسن، زین الدین بن منیر اسکندری ہیں، فقیہ، مالکی، محدث ہیں، یہ قاضی ناصرالدین بن منیر کے بھائی ہیں، اپنے بھائی کے بعد اسکندریہ میں قضا کی ذمہ داری سنبھالی۔ فقہ کی تعلیم اپنے بھائی ناصرالدین اور علی ابی عمرو بن الحاجب سے حاصل کی، اور ان سے ان کے بھتیجہ عبدالواحد اور عبدری نے تعلیم حاصل کی، آپ ان لوگوں میں سے ہیں

جو مذہب مالکی میں ترجیح واجتہاد کی اہلیت رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: "شرح الجامع الصحيح للبخاری"، "المتواري عن تراجم البخاری" اور "حواشي على شرح ابن البطال"۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۱۸۸؛ الدیباج المذہب رص ۲۱۴؛ نیل الابتہاج رص ۲۰۳؛ معجم المؤلفین ۷؍۲۳۴؛ ہدیۃ العارفین ار ۱۴۷]۔

س

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

سعد بن عبادہ:

ان کے حالات ج ۱۵ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

سعد بن معاذ:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن منصور:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

سفیان الثوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

سلمہ بن الاکوع:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۶ میں گذر چکے

سلیمان بن یسار:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

السمنانی (؟-۴۹۹ھ)

یہ علی بن محمد بن احمد، ابو القاسم حلبی حنفی سمنانی ہیں، (سمنانی) دامغان اورخوارالری کے درمیان بلاد "قومس" کے ایک قصبہ "سمان" کی طرف نسبت ہے، فقیہ، مورخ تھے، انہوں نے قاضی القضاۃ ابوعبداللہ محمد بن علی دامغانی سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور علم کلام واصول ابوعلی محمد بن احمد بن ولید کے پاس پڑھا۔

بعض تصانیف: "روضة القضاة و طريق النجاة"، "سراج المصلي وشروط الصلاة"، "مسألة النظامية في

الأشربة"، كنز العلماء و المتعلمين في علم الشروط"، "الهادي إلى النظر في المسائل وطلب الدلائل"، "المرشد النظامي"اور"العروة الوثقى في الشروط"۔

[الجواہر المضیہ ۱/۵۷۳ ؛الفوائد البہیہ /ص ۱۲۳ مقدمة روضة القضاة وطريق النجاة؛ الأعلام ۱۴۸/۵ ؛معجم المؤلفین ۱۸۰/۷]۔

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج۸ ص ۳۰۸ میں گذر چکے۔

سہیل بن ابی صالح:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الأئمہ الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

شیخ مرعی الحنبلی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

شیخین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

ص

صاحب البحرالرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۱ میں گذر چکے۔

صاحب التنبیہ: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۷۳ میں گذر چکے۔

صاحب شرح منتہی: یہ منصور بن یونس البہوتی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب الظہیریہ: یہ محمد بن احمد ہیں:
دیکھئے: ظہیرالدین۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۷ ص۴۵۰ میں گذر چکے۔

صاحب مراقی الفلاح: دیکھئے: الشرنبلالی
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

صاحب مسلم الثبوت: دیکھئے: محبّ اللہ عبدالشکور:
ان کے حالات ج۱ ص۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۹۲ میں گذر چکے۔

الصدرالشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱۲ ص۳۸۸ میں گذر چکے۔

الصعب بن جثّامہ (؟- تقریباً ۲۵ھ)

یہ صعب بن جثامہ بن قیس بن ربیعہ بن عبداللہ بن یعمر لیثی صحابی ہیں، آپ بہادر لوگوں میں تھے، زمانہ نبوت میں غزوات میں شرکت کی، اور فتح اصطخر وفارس میں شریک ہوئے، یوم حنین کی حدیث میں ہے: "لولا الصعب بن جثامة لفضحت الخيل" (اگر صعب بن جثامہ نہ ہوتے تو سوار رسوا ہو جاتے)، صحیح میں آپ کی کئی حدیثیں ہیں۔

[الإصابہ ۲/ ۱۷۸؛ أسدالغابہ ۲/ ۴۰۲؛ الأعلام ۳/ ۲۹۳]۔

ط

الطواویسی (؟- ۳۴۴ھ)

یہ احمد بن محمد بن حامد بن ہاشم طواویسی ہیں، (طواویسی) بخاری کے ایک گاؤں طواویس کی طرف نسبت ہے جو بخاری سے ۸ فرسخ پر واقع ہے، انہوں نے محمد بن نصر مروزی اور عبد اللہ بن شیرویہ نیساپوری وغیرہ سے روایت کیا، اوران سے نصر بن محمد بن غریب

شاشی اور احمد بن عبداللہ بن ادریس نے روایت کیا ہے۔
[الجواہر المضیہ ۱۰۰/ ؛الفوائد البہیہ ۳۱/]۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مغفل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن نافع (اق ھ- ۶۳ ھ)

یہ عقبہ بن نافع بن عبدالقیس اموی قرشی فہری ہیں، فاتح ہیں، ابتداء اسلام کے عظیم سپہ سالاروں میں ہیں، شہر قیروان کو بسانے والے آپ ہی ہیں، ان کی ولادت نبی کریم ﷺ کی حیات مبارکہ میں ہوئی، لیکن صحبت نہ مل سکی، فتح مصر میں شریک ہوئے، آپ حضرت عمرو بن العاص کے خالہ زاد بھائی تھے، چنانچہ حضرت عمروؓ نے آپ کو ۴۲ھ میں والی کی حیثیت سے افریقہ بھیجا، راستہ میں آپ نے سوڈان کی بہت سی سرحدیں اور اضلاع فتح کئے، اور حضرت معاویہ نے آپ کو دس ہزار کے ساتھ افریقہ بھیجا، آپ نے افریقہ فتح کر لیا، اور جب حضرت معاویہ کی وفات ہوگئی تو یزید نے آپ کو ۶۲ھ میں مراکش کا والی بنا کر بھیجا، تو آپ نے قیروان کا رخ کیا اور وہاں سے ایک بھاری لشکر کے ساتھ نکلے اور بہت سے شہر اور قلعے فتح کئے۔
[البدایہ والنہایہ ۲۱۹/۸ ؛الأعلام ۳/۵/۷]

العلاء بن زیاد (؟-۸۷، اور ایک قول ۹۴ھ)

یہ علاء بن زیاد بن مطر بن شریح، ابونصر، عدوی بصری ہیں، اہل بصرہ کے تابعین کے دوسرے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، انہوں نے اپنے والد، اور حضرت عمران بن حصینؓ، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت مطرف بن شخیر وغیرہ سے روایت کیا، اوران سے حضرت حسن بصری، حضرت اسید بن عبدالرحمٰن خثعمی، اسحاق بن سوید، جریر بن حازم اور ہشام بن حسان وغیرہ نے روایت کیا۔ قتادہ کہتے ہیں: علاء بن زیاد روتے رہے یہاں تک کہ ان کی آنکھ کی بینائی چلی گئی، وہ جب پڑھتے یا بات کرنے کا ارادہ کرتے تو ان پر رونے کا غلبہ ہو جاتا تھا، اوران کے والد کی بینائی بھی روتے روتے چلی گئی تھی۔

ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ ابن سعد کہتے ہیں: ثقہ تھے، اوران کی کئی احادیث ہیں۔

[البدایہ والنہایہ ۹/۲۶؛ النجوم الزاہرہ ۱/۲۰۲؛ تہذیب التہذیب ۸/۱۸۱؛ طبقات ابن سعد ۷/۲۱۷]۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج۱ ص۹۷ھ میں گذر چکے۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص۹۷ھ میں گذر چکے۔

علی بن محمد السمنانی: دیکھئے: السمنانی۔

عمار بن یاسر:

ان کے حالات ج۳ ص۳۸۱ھ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج۱ ص۹۷ھ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج۱ ص۸۰ھ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج۱ ص۸۰ھ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج۱۴ ص۳۲۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن الشرید:

ان کے حالات ج۱۵ ص۳۳۹ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج۴ ص۴۴۴ھ میں گذر چکے۔

عوف بن مالک:

ان کے حالات ج۱۱ ص۴۳۴ھ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

الفاکہانی: یہ عمر بن ابی الیمن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی اسماعیل: یہ اسماعیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

قاضی عبدالجبار (؟-۴۱۵ھ)

یہ عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار بن احمد بن خلیل بن عبداللہ، ابوالحسن، ہمدانی، معتزلی استرآبادی ہیں، فقیہ، اصولی، مفسر، متکلم، بعض دوسرے علوم سے واقف، نیز قاضی تھے، بعض فروعات میں امام شافعی کے مقلد تھے، اور اصول میں معتزلہ کے سرغنہ تھے، معتزلہ ان کو قاضی القضاۃ کے لقب سے ملقب کرتے تھے، اور کسی دوسرے پر اس کا اطلاق نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے حسن بن سلمہ قطان اور عبدالرحمٰن بن حمدان الحلاب سے روایت کیا، اور ان سے ابوالقاسم تنوخی وغیرہ نے روایت کیا۔ رافعی نے تاریخ قزوین میں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور کہا: انھوں نے ''رے'' کی قضا کی ذمہ داری سنبھالی تھی، اور خلیلی کہتے ہیں: حدیث میں ثقہ ہیں لیکن بدعت کے داعی ہیں۔

بعض تصانیف: '' **تنزيه القرآن عن المطاعن**''، ''**تفسير القرآن**''، ''**دلائل النبوة**'' اور ''**الأمالي**'' ہیں، اور ان کی کتاب ''**المغنى فى ابواب التوحيد و العدل**'' بھی ہے، جو ۲۰ جلدوں میں طبع ہوئی ہے۔

[لسان المیزان ۳/۳۸۶: الأعلام ۴/۴۷: معجم المؤلفین ۵/۷۸)۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

قیس بن عُباد:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

لیث بن ابی سُلیم:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک بن ہبیرہ (؟ - ۶۵ ھ)
یہ مالک بن ہبیرہ بن خالد بن مسلم بن حرث، ابوسعید سکونی، کندی، صحابی ہیں، کندہ کے روساء وخطباء میں سے تھے، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے، اوران سے ابوالخیر مرثد بن عبداللہ یزنی، نیز اہل حمص کے ایک سے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہے، اور صفین کی جنگ میں وہ حضرت معاویہ کے ساتھ تھے، اور حضرت معاویہ ہی کی طرف سے حمص کے والی ہوئے۔ محمد بن ربیع جیزی نے ان کا تذکرہ ان صحابہ میں کیا ہے جنہوں نے فتح مصر میں شرکت کی تھی۔ ابن عبدالبر ''الاستیعاب'' میں کہتے ہیں: غزوہ روم میں آپ حضرت معاویہ کی طرف سے لشکر کے امیر تھے۔

[الإصابہ ۳/ ۳۴۷؛ الاستیعاب ۳/ ۱۳۶۱؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۴؛ الأعلام ۶/ ۱۴۵]۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن خلف: دیکھئے: وکیع۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

مطرّف بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

معاویہ بن ابی سفیان:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

معقل بن یسار (؟- تقریباً ۶۵ھ)

یہ معقل بن یسار بن عبداللہ بن معبر بن حراق، ابوعبداللہ مزنی، صحابی ہیں، حدیبیہ سے پہلے اسلام قبول کیا، اور بیعت رضوان میں شریک ہوئے، انہوں نے نبی کریم ﷺ اور نعمان بن مقرن مزنی سے روایت کیا ہے، اوران سے عمران بن حصین، معاویہ بن قرہ، علقمہ بن عبداللہ، عمرو بن میمون، حسن بصری اور ابوالملیح بن اسامہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، بصرہ کی نہر معقل آپ ہی کی طرف منسوب ہے۔

[الإصابہ ۳/۴۲۷؛ أسدالغابہ ۴/۴۵۶ ؛الاستیعاب ۳/۱۴۳۲؛تہذیب التہذیب ۱۰/۲۳۵؛الأعلام ۸/۱۸۸]۔

المغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

منقاری: دیکھئے: یحیی بن عمر القاضی۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

و

واثلہ بن الاسقع:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

وکیع (؟- ۳۰۶ھ)

یہ محمد بن خلف بن حیان بن صدقہ بن زیاد، ابوبکر، ضبی، قاضی

ہیں، وکیع کے نام سے معروف ہیں، فقیہ، قاضی، محقق، نیز تاریخ اور شہروں سے واقفیت رکھتے تھے، اہواز میں قضا کی ذمہ داری سنبھالی۔ انہوں نے حسن بن عرفہ، زبیر بن بکار، علاء بن سالم، علی بن مسلم طوسی، محمد بن عبداللہ مخزومی اور حسن بن محمد زعفرانی وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور ان سے قاضی احمد بن کامل، ابوعلی صواف، ابو طالب بن بہلوان اور محمد بن مظفر وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ خطیب بغدادی نے عبدالکریم بن محمد محاملی سے نقل کرتے ہوئے بیان کیا: ابوبکر محمد بن خلف فاضل، شریف اور فصیح، نیز قرآن، فقہ اور نحو کے عالم تھے۔

بعض تصانیف: "أخبار القضاة وتواريخهم"، "المكاييل والموازين"، "كتاب المسافر"، "كتاب الطريق"، "عدد آي القرآن والاختلاف فيه" اور "الرمي والنضال"۔

[کتاب "أخبار القضاة" کے محقق کا مقدمہ؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۳۰؛ غایۃ النہایہ ۲/۱۳۷؛ الأعلام ۶/۳۴۷]۔

ی

یحیی بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج۱ ص۴۹۶ میں گذر چکے۔

یحیی بن عمر القاضی (؟-۱۰۸۸ھ)

یہ یحیی بن عمر علائی رومی ہیں، منقاری زادہ سے معروف ہیں، مفسر اور بعض علوم سے واقف تھے، ترکی کے قاضی تھے، آپ کی تصنیفات عربی میں ہیں، آپ شیخ الاسلام سے متصف کئے جاتے ہیں، روم میں وہاں کے اکابر علماء سے مختلف علوم حاصل کئے، ان میں عبدالرحیم المفتی بھی تھے، وہ ۱۰۶۴ھ میں مصر، پھر مکہ کے قاضی مقرر ہوئے، اور وہاں مدرسہ سلیمانیہ میں تفسیر بیضاوی کا درس دیا، پھر اس کے بعد قسطنطنیہ پھر روم ایلی میں فوج کی قضا کی ذمہ داری سونپی گئی، اور فوج کی قضا سے ۱۰۷۳ھ میں ایک طویل مدت تک کے لئے فتوی کے منصب کی طرف منتقل کر دیئے گئے۔

بعض تصانیف: "حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي"، "رسالة الاتباع في مسألة الاستماع"، "رسالة المنيرة لأهل البصيرة"، "الفتاوى" اور "رسالة في لا إله إلا الله"۔

[خلاصۃ الأثر ۴/۴۷۷؛ الأعلام ۹/۲۰۲؛ معجم المؤلفین ۱۳/۲۱۶]

یحیی بن یحیی:

ان کے حالات ج۸ ص۳۱۸ میں گذر چکے۔

یعلی بن امیہ:

ان کے حالات ج۶ ص۴۹۸ میں گذر چکے۔